Identidades nacionales y postnacionales

Jürgen Habermas



IDENTIDADES NACIONALES Y POSTNACIONALES

JÜRGEN HABERMAS

IDENTIDADES NACIONALES Y POSTNACIONALES

TERCERA EDICIÓN



Traducción: Manuel Jiménez Redondo

Diseño de cubierta: Joaquín Gallego

1.ª edición, 1989
3.ª edición, 2007

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

«Die Schrecken der Autonomie. Carl Schmitt auf englisch» und «Geschichtsbewusstsein und posttraditionale identität» aus *Eine Art Schadensabwicklung* © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1987.
«Werk und Weltanschauung. Ein Beitrag zur Heidegger Kontroverse aus deutscher Sicht» und «Intervieuw mit Jean-Marc Ferry» © Jürgen Habermas, 1988.
Alle Rechte vorbehalten.
© EDITORIAL TECNOS (GRUPO ANAYA, S. A.), 2007
Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 978-84-309-4523-8
Depósito Legal: M. 12.850-2007

Printed in Spain. Impreso en España por Closas Orcoyen.
Pol. Ind. Igarsa. Paracuellos de Jarama.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Como ha señalado el propio Habermas, "la anemia práctica de *Teoría de la acción comunicativa* es necesario resultado de la ambivalencia, vulnerabilidad y los muy distintos planos en que ha de moverse toda práctica", de todo lo cual muy poco cabe decir en el nivel de generalidad en que por fuerza ha de moverse una teoría. Cosa muy distinta es lo que ocurre cuando, sobre el trasfondo de los teoremas y con los medios conceptuales suministrados por la teoría, se procede al análisis político concreto. Aquí los resultados, obtenidos siempre desde una determinada perspectiva y del análisis de un determinado problema, pueden muy bien acabar siendo provocadores e incluso irritantes, sin que dejen por ello de ser resultados extremadamente matizados y diferenciados.

Los ensayos recogidos en este libro se centran en torno a cuatro motivos o temas, situados en planos distintos, y de muy distinto radio y alcance, que Habermas aborda "desde una perspectiva alemana" (y aun ésta internamente dividida, no sólo entre diversos partidos, sino incluso en el propio autor); el lector no debería olvidar en ningún momento esto último si no quiere errar de antemano el blanco de sus posibles enojos. La perspectiva alemana resulta obvia en el primero de los motivos, el tema de fondo de la "disputa de los historiadores": el de la autocomprensión de la República Federal en relación con el pasado del que fue resultado. Sin la crispación que caracterizó a la disputa misma, en "Conciencia histórica e identi-

dad postradicional" Habermas expone ante un público danés el sentido de su intervención en la polémica, en un texto que se ha convertido en uno de los más fascinantes ensayos a que cabe recurrir hoy sobre el tema "nación y nacionalismo". En la entrevista "Identidad nacional e identidad postnacional" vuelve a insistir en lo que de general puede tener esa perspectiva. Y, a la vez, ambos trabajos iluminan el trasfondo político tanto de la discusión teorética que Habermas lleva a cabo en *El discurso filosófico de la Modernidad* como de los otros dos estudios recogidos en el presente libro.

Pues, como cabe presumir por la polémica suscitada por la edición francesa del libro de Víctor Farías sobre *Heidegger y el nazismo*, la "perspectiva alemana" que Habermas adopta en el prólogo que escribe sobre Heidegger para la versión alemana de ese libro no es probable que resulte tan obvia. Pertenece Habermas a la generación de pensadores alemanes que iniciaron o concluyeron sus estudios universitarios cuando se hacían patentes las dimensiones de la catástrofe moral que el régimen nazi había supuesto. Se advierte en esta generación una voluntad de distanciamiento frente a las tradiciones de pensamiento en las que, sin embargo, aún habían crecido, de mirarlas desde fuera, con los ojos de los "emigrados" o de esquemas conceptuales foráneos, de abandonarlas sin más o de someter su apropiación a un enérgico trabajo de criba, en una actitud de "recelo y aun de ira" ante todo lo que hubiera contribuido o hubiera podido contribuir a enceguecer ante la catástrofe. Y es patente también la voluntad de reconducir esas tradiciones al marco de la "superficial" Ilustración europea, en trabajos siempre extremadamente sensibles a las cuestiones de fundamentos y a la "dialéctica" de esa

misma Ilustración y de toda ilustración, "dialéctica" de la que no pocas de esas tradiciones más que concepto son síntoma. Ahora bien, en y pese a la "dialéctica de la Ilustración", *nihil contra Deum, nisi Deus ipse,* nada que ponga en cuestión "el general significado e importancia de la fe en la discusión", si no es la propia discusión. Nada hay que repugne más a esta generación que el gesto del filósofo que se presenta con la pretensión "de que hay un pensamiento que es más riguroso que el conceptual" o con el gesto de fundador de secta en posesión de una verdad salvífica. Incluso de la idea del "emigrado" Adorno de que "la utopía del pensamiento sería expresar lo sin-concepto en conceptos sin asimilarlo a éstos", Habermas no paró hasta desprenderse definitivamente de ella en el último capítulo del primer tomo de *Teoría de la acción comunicativa*. Difícilmente puede negarse que esta actitud, compartida por toda una generación, ha puesto en marcha uno de los movimientos más apasionantes del pensamiento de nuestros días. Los teoremas centrales del "idealismo alemán" (tomando esta expresión en su sentido más lato posible) y de las tradiciones "fatales" y no fatales que reaccionaron a él han quedado vertidos en, y fundidos con, esquemas conceptuales que les eran extraños, sobre todo de procedencia anglosajona, en un admirable trabajo de transformación y criba, abundante, por lo demás, en observaciones de mofa a la proverbial "profundidad" del pensamiento centroeuropeo.

Y, sin embargo, la idea de superación del "proyecto de la Ilustración", de obsolescencia del "contenido normativo de la Modernidad" o de superación del "racionalismo occidental", idea que para esta generación no puede menos de tener connotaciones siniestras (y que en nuestro país quizá no deje de tener más

bien su lado cómico), es hoy elemento esencial de corrientes de pensamiento en que los nombres de Nietzsche, Heidegger, e incluso el de Carl Schmitt (a los que ningún miembro de esa generación dudaría en considerar figuras bien representativas de "nuestras fatales tradiciones"), ocupan una posición central. Nada tiene, pues, de extraño que, cuando Habermas aborda un tema como el "caso Heidegger" o el "caso Carl Schmitt", ese tema se le divida inmediatamente en tres, imbricados entre sí, que constituyen en realidad los otros tres motivos sobre los que versan los trabajos recogidos en este libro. El menos importante quizá para un foráneo es el de la tipicidad del personaje o el papel desempeñado por el personaje en el medio de la cultura política alemana de los años treinta. Mucho más importante es hasta qué punto categorías centrales de su pensamiento vienen infectadas por la visión del mundo con la que se vieron políticamente comprometidos o qué papel desempeñan en esa cosmovisión las tradiciones de pensamiento a que esas figuras pertenecen; pues "desde una perspectiva alemana", y quizá no sólo desde una perspectiva alemana, la capacidad de un pensamiento para reaccionar a lo ocurrido en Centroeuropa en los años treinta y cuarenta se convierte en definitivo elemento discriminante. Y esa segunda cuestión es, a su vez, inseparable de otra de mucho más alcance: qué hay del núcleo del racionalismo occidental, del que esas figuras y tradiciones de pensamiento que apelan a ellas y otras que no apelan a ellas, bien las interpretemos como concepto, bien como síntomas, se encargaron e insistentemente se han encargado de mostrar su ambivalencia. El que Habermas no pueda menos de abordar conjuntamente estos tres motivos, y ello además sobre el trasfondo de crispación política dejado por la

disputa de los historiadores, es lo que presta a estos escritos su carácter provocador, su aguijón, e incluso su dramatismo.

Finalmente, desde un principio Habermas expresó su deseo de que la versión castellana (al igual que la inglesa y la francesa) de su prólogo a la versión alemana del libro de V. Farías *Heidegger et le nazisme* (París, 1987) se publicase de forma independiente, a ser posible acompañada de algunos textos que reflejasen los aspectos más generales de su posición en la "disputa de los historiadores" y el "contexto alemán" de la polémica sobre Heidegger. Los textos seleccionados fueron sugeridos por el propio Habermas, quien asimismo dio su visto bueno al título del presente libro. La traducción de ese prólogo la realicé sobre una copia que el autor me pasó en abril de 1988, provista de una nota preliminar para las traducciones castellana, inglesa y francesa. Mucho más tarde observé que en la versión definitiva publicada a principios de este año (en V. Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Francfort, 1989) Habermas había introducido algunas modificaciones, casi todas ellas en las notas a pie de página, que indico en los lugares correspondientes.

MANUEL JIMÉNEZ REDONDO

Julio de 1989

HEIDEGGER: OBRA Y VISIÓN DEL MUNDO

CONTRIBUCIÓN A LA CONTROVERSIA SOBRE HEIDEGGER DESDE UNA PERSPECTIVA ALEMANA

Nota preliminar

El presente texto ha surgido con motivo de la versión alemana del libro de V. Farías *Heidegger et le Nazisme* (Fischer, 1988). Pero con independencia de este contexto considero justificada una publicación porque en las discusiones tenidas hasta aquí no se han separado suficientemente algunos aspectos. El juicio moral de los nacidos después, que se ve incluso más desafiado por el comportamiento del filósofo tras 1945 que por su compromiso político durante la época nazi, no debe enturbiar la consideración objetiva del contenido de su obra filosófica. Pero tal distinción legítima entre persona y obra tampoco puede convertirse en pretexto para eliminar la cuestión de si, y en qué grado, esa obra se vio afectada en su sustancia por la penetración en ella de contenidos de una determinada visión del mundo. Esta cuestión cobra a la luz de las investigaciones históricas de H. Ott y de V. Farías contornos más claros. Pero no puede responderse con sólo los medios del análisis histórico.

I

En su excelente bibliografía comentada sobre los escritos de Heidegger, W. Franzen introduce la sección "Heidegger y el nacionalsocialismo" con las siguientes palabras: «Mientras tanto se han hecho también en la República Federal Alemana toda una serie de competentes aportaciones sobre el "caso Heidegger"... Pero hasta hoy apenas si ha tenido lugar una discusión realmente abierta y sin crispaciones —sobre todo en el campo de los discípulos de Heidegger.» Esto era en 1976 [1]. Esta situación ha cambiado. Entre otras cosas, las notas publicadas en 1983 (junto con la reedición del discurso de toma de posesión del rectorado), en las que Heidegger justifica su comportamiento político de 1933-1934 desde el punto de vista de 1945, provocaron una nueva discusión [2]. Sobre todo los trabajos del historiador de Friburgo Hugo Ott [3] y del filósofo Otto Pöggeler [4], próximo a Heidegger desde hace decenios, y también el informe de Löwith (fechado en 1940) sobre su encuentro con Heidegger en Roma el año 1936 [5], han sacado a la luz

---

[1] W. Franzen, *Martin Heidegger*, Sammlung Metzler, Stuttgart, 1976, p. 78.

[2] M. Heidegger, *Die Selbsbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, Francfort, 1983.

[3] H. Ott, "Martin Heidegger und die Universität Freiburg nach 1945", en *Historisches Jahrbuch*, 1985; del mismo, "Martin Heidegger und der Nationalsozialismus", en A. Gethmann-Siefert, O. Pöggerler, *Heidegger und die praktische Philosophie*, Francfort, 1988, pp. 64 ss.

[4] O. Pöggeler, "Den Führer führen? Heidegger und kein Ende", en *Philosophische Rundschau* 1985, pp. 26 ss.; del mismo, "Heideggers politisches Selbstvertandnis", en Gethmann-Siefert, Pöggeler (1988), pp. 17 ss.

[5] K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht,* Stuttgart, 1986, p. 57.

nuevos hechos. Aparte de eso, la edición completa de los escritos de Heidegger, ahora en marcha, permite una visión más exacta del contenido de los cursos y escritos de los años treinta y cuarenta, aún no publicados del todo [6]. Y, sin embargo, han sido menester los esfuerzos de un colega chileno para poder disponer también entre nosotros (por este rodeo de una traducción del francés en la que se ha tenido presente el original castellano) * de una biografía política de Heidegger. Este extrañamiento a través de la mirada de un extranjero es quizá la mejor respuesta a la crispada actitud observada por Franzen que en nuestro país reina en todo lo tocante a Heidegger. El distanciamiento que tal circunstancia impone a este libro de Farías puede servir de justificación a mi intento de poner en relación este trabajo, que, naturalmente, ha de hablar por sí solo, con el actual contexto alemán.

Desde la perspectiva de un lector alemán contemporáneo es importante de entrada una aclaración. La discusión acerca del comportamiento político de Martin Heidegger no puede ni debe servir al propósito de una difamación y desprecio sumarios. Como personalidad que ha desempeñado un papel en nuestra historia, Heidegger está sometido al juicio del historiador, como cualquier otro. En este libro aparecen actos y formas de comportamiento que no invitan ciertamente a una calificación muy benévola del personaje.

---

[6] Cfr. Tertulian, "Heidegger — oder: Die Bestätigung der Politik durchs Seinsgeschichte. Ein Gang zu den Quellen. Was aus den Texten des Philosophen alles sprudelt", en *Frankfurter Rundschau* de 2 de febrero de 1988.

* En Farías (1989) este paréntesis reza: "por este rodeo de una traducción del castellano en la que se ha tenido presente la edición francesa". (*N. del T.*)

Pero como nacidos después, que no podemos saber cómo nos hubiéramos comportado en esa situación de dictadura política, haremos muy bien en moderarnos en lo tocante a la valoración moral de las acciones y omisiones de Heidegger durante la época nazi. Karl Jaspers, el amigo y compañero de generación, se encontraba en una posición muy distinta. En un informe que le pidió la Comisión de Depuración Política de la Universidad de Friburgo a fines de 1945, Jaspers hace el siguiente juicio sobre el "tipo de pensamiento" de Heidegger: en su opinión, se trata de un estilo de pensamiento que "por esencia carece de libertad, es dictatorial y ajeno a toda comunicación" [7]. Este juicio caracteriza tan bien al propio Jaspers como a Heidegger. Pues, como demuestra su libro sobre Schelling, en tales juicios Jaspers se deja guiar por la rigurosa máxima de que el contenido de verdad de una doctrina filosófica ha de reflejarse en la mentalidad y estilo de vida del filósofo. Esta rigurosa concepción de la unidad de obra y persona me parece que no hace justicia a la autonomía del pensamiento y sobre todo a la historia de influencias y efectos que un pensamiento genera [8]. Con ello no pretendo negar en modo alguno

[7] Ott (1988), p. 65.

[8] La moderación en la valoración político-moral del comportamiento de entonces debería incluir la renuncia a comparaciones que con demasiada facilidad adoptan el gesto de pasar factura. Un aleccionador ejemplo lo ofrece incluso el circunspecto Otto Pöggeler, que no solamente compara el compromiso de Heidegger con el fascismo con la opción de E. Bloch y G. Lukács por Stalin, sino que a este propósito trae también a colación una recensión en la que Th. W. Adorno, sin percatarse en absoluto de la situación de 1934, había creído poder sobrevivir a la catástrofe que se cernía sobre Alemania [Pöggeler (1985), p. 28]. Cuando en 1963 (en el periódico estudiantil de Francfort *Diskus)* Adorno se vio confrontado con

toda conexión interna entre una obra filosófica y el contexto biográfico en que esa obra nace, ni tampoco el grado de responsabilidad que compete a un autor que durante su vida pudo muy bien reaccionar a las consecuencias no pretendidas de sus manifestaciones.

Pero la obra de Heidegger hace mucho tiempo que se separó de su persona. Con toda razón empieza Herbert Schnädelbach su exposición de la filosofía en Alemania indicando que «nuestra filosofía actual viene esencialmente determinada por los impulsos que en ese momento partieron del *Tractatus logico-philosophicus* (1921) de Wittgenstein, de *Historia y conciencia de clase* de Lukács, y de *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger [9]. Con *Ser y Tiempo* Heidegger se había hecho valer de la noche a la mañana, por así decirlo, como un pensador de rango. Incluso colegas situados bien lejos de él, como Georg Misch, se percataron enseguida del "gran aliento" y del "buen saber hacer" de este filósofo capaz de señalar el camino. Y, en efecto, Heidegger había fundido y refundido de forma tan original los planteamientos contrarios que representan la hermenéutica de Dilthey y la fenomenología de Husserl, que pudo hacer suyos los motivos pragmatistas de Max Scheler y convertir todo ello en una superación historizante de la filosofía del sujeto [10]. Este replanteamiento de la filosofía resultaba

---

su recensión de 1934, reaccionó con una carta abierta, cuyas palabras ofrecen un impresionante contraste con el vergonzante silencio de Heidegger. Cfr. el epílogo editorial de R. Tiedemann en T. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, tomo 19, pp. 635 ss. En ese mismo tomo se recoge la carta de Adorno y un comentario de M. Horkheimer.

[9] H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Francfort, 1983, p. 13.

[10] Sobre la influencia del pragmatismo en Heidegger, cfr. C. F.

tanto más sorprendente cuanto que parecía permitir fusionar los problemas clásicos de la metafísica de Aristóteles con los virulentos motivos de la dialéctica existencial de Kierkegaard. Incluso visto desde hoy, este nuevo comienzo representa la cesura más profunda que desde Hegel se ha producido en el pensamiento alemán.

Mientras que la *destranscendentalización* del sujeto constituidor de mundo, efectuada en *Ser y Tiempo,* no tenía par, la crítica a la razón que, partiendo de Nietzsche, Heidegger introdujo después, representó el equivalente idealista, que ya entonces cabía esperar, de la crítica materialista de la razón cosificante o razón instrumental, una crítica aún ligada a Hegel, pero que unía productivamente a Weber con Marx. La riqueza de análisis particulares, que, entre otras cosas, ponían de manifiesto las premisas ontológicas del pensamiento moderno, tenían como contrapartida en Heidegger el estrechamiento de la mirada a la dimensión de una historia de la metafísica, estilizada sin más contemplaciones. Esta abstracción respecto de los contextos históricos de la vida social no dejó de tener consecuencias para el tipo de recurso de Heidegger (un recurso no filtrado por las ciencias sociales) a los análisis de la actualidad que entonces estaban en boga. Cuanto más desaparecía la historia real tras la "historicidad", tanto más fácil resultaba a Heidegger hacer un uso tan ingenuo como pretencioso del análisis de la actualidad, a los que recurría *ad hoc.*

Con su movimiento de pensamiento destranscendentalizador y de crítica a la metafísica Heidegger, cuya obra fue ciertamente criticada, pero cuya posi-

---

Gethmann, "Vom Bewusstsein zum Haldeln", en H. Stachoviak, *Pragmatik*, tomo II, Hamburgo, 1987, pp. 202 ss.

ción se mantuvo inatacada durante los años treinta y cuarenta, ejerció un influjo *ininterrumpido* en las universidades alemanas. Este efecto creador de escuela alcanzó hasta los años sesenta. Su peso está bien documentado en una obra colectiva sobre *Perspectivas para la interpretación de su obra,* que O. Pöggeler editó con motivo del octogésimo cumpleaños de Heidegger [11]. Durante el largo período de latencia en la formación de la República Federal hasta principios de los años sesenta la escuela de Heidegger mantuvo una posición predominante; el que después la filosofía analítica del lenguaje (con Wittgenstein, Carnap y Popper) y el marxismo occidental (con Horkheimer, Adorno y Bloch) hicieran también pie en las universidades alemanas no significó sino una retardada normalización de la situación.

Pero más significativo que el influjo académico sobre varias generaciones de discípulos es la inspiradora irradiación que la obra de Heidegger ejerció sobre cabezas independientes que tomaron este o aquel motivo de su pensamiento para desarrollarlo después sistemáticamente en planteamientos propios. El primer Heidegger influyó de esta guisa ante todo en la filosofía existencial y en la antropología fenomenológica de Sartre y de Mérleau-Ponty. En Alemania puede decirse otro tanto de la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. Y prosecuciones productivas de su pensamiento las ha habido también en mi generación, por ejemplo en Karl-Otto Apel, Michael Theunissen y Ernst Tugendhat [12]. La crítica de Hei-

---

[11] O. Pöggeler (ed.), *Heidegger*, Colonia, 1969.

[12] Mi intensiva ocupación con el primer Heidegger dejó también huellas en mis trabajos, incluso en *Conocimiento e interés* (1968); cfr. las referencias bibliográficas en Franzen (1976); a mí me fas-

degger a la razón ha ejercido mucha más influencia en Francia y en Estados Unidos, por ejemplo en Derrida, Richard Rorty y Hubert Dreyfus.

El cuestionable comportamiento político de un autor arroja ciertamente una sombra sobre su obra. Pero la obra de Heidegger, sobre todo el contenido de *Ser y Tiempo,* ocupa un lugar tan eminente en el pensamiento filosófico de nuestro siglo que es absurda la sospecha de que la sustancia de ese libro pudiera quedar desacreditada más de cinco decenios después por la valoración política que se haga de la toma de partido de Heidegger por el fascismo.

Pero entonces, si prescindimos de ese interés históricamente distanciado que es habitual en el ámbito de la ciencia, ¿qué interés puede tener el ocuparse del pasado político de Heidegger hoy, y precisamente aquí en la República Federal Alemana? A mi juicio, estas cosas merecen nuestro interés sobre todo desde dos puntos de vista. *En primer lugar,* la actitud de Heidegger *tras* 1945 hacia su propio pasado es un caso típico de esa actitud mental que ha venido persistentemente determinando la historia de la República Federal hasta bien entrados los años sesenta. Como demuestra lo que se ha dado en llamar la "disputa de los historiadores", su fuerza formadora de mentalidad y actitudes alcanza incluso hasta nuestros días [13]. Para

---

cinó el marxismo heideggeriano del primer Marcuse; cfr. A. Schmidt, "Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei H. Marcuse", en Habermas (ed.), *Antworten auf Herbert Marcuse*, Francfort, 1968, pp. 17 ss.

[13] H. U. Wehler, *Entsorgung der deutschen Vergangenheit?*, Munich, 1987. Todavía en Hillgruber encontramos en 1986 la misma comparación de los crímenes alemanes con la expulsión de los alemanes de las provincias del Este, a que Heidegger recurre en 1949 en su carta a Marcuse. Sobre estas cartas, cfr. más abajo, pp. 56 ss.

poder entender [14] qué hay de sintomático en esa negativa a cambiar de actitud, en esa persistente práctica de negar lo evidente, es menester informarse de lo que Heidegger hasta su muerte trató de reprimir, encubrir o falsear. *En segundo lugar,* toda tradición que en Alemania haya podido contribuir a la ceguera colectiva frente al fascismo necesita de una apropiación crítica, de una apropiación acompañada de ira y recelo. Y así tiene que ser en el caso de una filosofía que hasta en sus medios retóricos de expresión absorbió los impulsos recibidos de la cosmovisión de su época. No puede desacreditarse el contenido de verdad de una teoría poniéndola en relación con asuntos que le resultan externos; pero tampoco se puede ni se debe declarar terreno vedado a una figura del espíritu objetivo, que tan potente se muestra en su capacidad de crear tradición, inmunizándola incluso contra la pregunta de si en ella no se entreveraron elementos certeros, objetivos, con elementos absorbidos de la visión del mundo predominante en su época [15]. Lo que en este país se consideró siempre justo en relación con el estalinismo, ha de considerarse también equitativo cuando se trata del fascismo.

Manfred Frank, refiriéndose a las variantes difundidas hoy en Francia de la crítica heideggeriana a la razón, ha expresado la opinión de que el problema de

---

[14] Karl Jaspers y el arzobispo Gröber exigían o esperaban de su amigo Heidegger, en 1945, incluso un "auténtico renacimiento" o "un radical cambio de actitud espiritual": cfr. Ott en Gethmann-Siefert, Pöggeler (1988), p. 65.

[15] Tampoco R. Rorty se da cuenta de que el problema no es la relación entre persona y obra, sino el peculiar entrelazamiento de filosofía y cosmovisión: "Taking Philosophy Seriously", *The New Republic*, April 11, 1988, pp. 31 s.

la disolución de ese síndrome cosmovisional de procedencia típicamente alemana, es decir, de ese síndrome cuyos representantes típicos fueron los "jóvenes conservadores", está lejos de haber quedado resuelto: "Las nuevas teorías francesas son aceptadas por muchos de nuestros estudiantes como un mensaje de salvación... A mí me parece que bajo pretexto de esa apertura a lo francés-internacional lo que esos estudiantes están haciendo es volver a mamar con fruición sus propias tradiciones irracionalistas que aquí quedaron interrumpidas con la caída del Tercer Reich" [16]. Las siguientes observaciones que tratan de complementar la investigación de Farías tienen por objeto plantear una cuestión que ya abordé en otro lugar [17]: la de si se dio una relación *interna* entre la filosofía de Heidegger y la percepción política que Heidegger tuvo de la situación contemporánea [18].

---

[16] M. Frank, "Philosophie heute und jetzt", *Frankfurter Rundschau*, de 5 de marzo de 1988. La recepción de Heidegger por parte de la *nouvelle droite* en Francia podría servir de advertencia. Por ejemplo, para el radical de derechas Pierre Krebs, promotor de los seminarios Thule, Heidegger constituye un autor de referencia, que se cita más a menudo que A. Gehlen, K. Lorenz, A. Moeller van den Bruck, O. Spengler, etc.; cfr. P. Krebs, "Unser inneres Reich", en P. Krebs (ed.), *Mut zur Identität*, Struckum, 1988, pp. 9 ss. [Nota añadida en Farías (1989). (*N. del T.*)].

[17] J. Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort, 1985, pp. 184 s.

[18] Lamentablemente me era desconocida en ese momento la pertinente investigación de W. Franzen, *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*, Meisenheim am Glan, 1975, pp. 69 ss., y el epílogo a la segunda edición de O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Heideggers*, Pfullingen, 1983, pp. 319 ss. (vers. castellana, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, 1986).

II

Otto Pöggeler había expuesto en 1963 la trayectoria de la filosofía de Heidegger (versión castellana *El camino del pensar de Martin Heidegger*) en una versión autorizada por el propio Heidegger, que reflejaba fielmente la autocomprensión del autor. Es precisamente a este discípulo, el más fiel de todos, al que veinte años después le embarga la duda: "¿No fue una determinada orientación de su pensamiento la que hizo que Heidegger —y no por casualidad— viniera a dar en las proximidades del nacionalsocialismo, y que después nunca lograra en realidad escapar a esa proximidad?" [19]. En sus últimos escritos Pöggeler viene adoptando una perspectiva desde la que la historia de la obra de Heidegger queda mucho más próxima de lo que se había considerado hasta ahora a las crisis de su propia biografía.

Pöggeler distingue primero entre la crisis religiosa en la que Heidegger cae personalmente en torno a 1917, y el sentimiento general de crisis del año 1929, por el que Heidegger se ve arrastrado políticamente. Cuando Heidegger en 1929 abandona por propio deseo los estudios de teología católica, justifica este paso diciendo que "son motivos de teoría del conocimiento los que le han llevado a considerar problemático o inaceptable el sistema del catolicismo —pero no el cristianismo y la metafísica— si bien ésta entendida en un nuevo sentido..." [20]. Si a esto se añade su ocupación subsiguiente con el Lutero de la época de la Reforma y con Kierkegaard y su ulterior encuentro

---

[19] Pöggeler (1983), p. 335.
[20] Cita de Pöggeler (1983), p. 327.

con Bultmann en Marburgo, se torna plausible desde qué motivos y desde qué punto de vista se planteaba para Heidegger el problema de la mediación del pensamiento histórico con la metafísica; su actitud de ateísmo metodológico no había cerrado todavía en modo alguno el horizonte de experiencia específicamente cristiano. Heidegger pretende una "fenomenología de la vida" que se apoya en experiencias límites de la existencia personal. La experiencia de la historia brota del autocercioramiento del individuo concreto en su situación de cada caso. Esa experiencia le lleva *a)* a una reinterpretación hermenéutica del método fenomenológico de Husserl, le obliga *b)* a una interpretación de la pregunta metafísica por el Ser desde el horizonte de la experiencia del tiempo, y le fuerza *c)* a una reformulación preñada de consecuencias de las operaciones generativas del yo trascendental, por la que éstas se convierten en el proyecto de vida históricamente situado de un *Dasein* que en términos de facticidad se encuentra a sí mismo en el mundo. La conexión de *b)* y *c)* explica finalmente por qué el interés de Heidegger *permaneció* dirigido a la estructura de la existencia humana en general a la vez que requería una clara delimitación de la ontología existencial frente a las empresas coetáneas de filosofía de la existencia (Jaspers). La analítica que en *Ser y Tiempo* se hace del *Dasein* se quedó en una *teoría,* por existencialmente enraizada que fuera, del ser-en-el-mundo en general. Esto explica el contraste señalado una y otra vez entre esa pretensión de análisis radical y la persistente abstracción en que queda la historicidad (como condición de la experiencia histórica en general) respecto de los procesos históricos mismos.

Ahora bien, la aportación pionera de *Ser y Tiempo* consiste en que Heidegger dio un paso argumentativo

decisivo en la superación del planteamiento que representa la filosofía de la conciencia [21]. Esta aportación puede, desde luego, quedar *iluminada* por el transfondo motivacional que representa la crisis personal de Heidegger; pero no puede verse *afectada* ni *menoscabada* por ese contexto de nacimiento. Naturalmente ya en esta obra central se refleja ese espíritu de la época, del que el autor quedó prisionero. La crítica de la burguesía culta a la civilización de masas se expresa en especial en la coloración que en términos de diagnóstico de la época adopta el análisis del "uno" (*man*); la queja elitista sobre la "dictadura de la opinión pública" era posesión común de los mandarines alemanes de los años veinte y aparece de forma similar en Karl Jaspers, E. R. Curtius y otros muchos. La ideología que venía inscrita en el *hidden curriculum* de los institutos alemanes de enseñanza media dejó su sello en generaciones enteras, tanto a la izquierda como a la derecha. A esta ideología pertenece la autocomprensión elitista de la gente de carrera universitaria, el fetichismo del espíritu, la idolatría de la lengua materna, el desprecio de todo lo social, la completa ausencia de ese tipo de consideración sociológica, habitual desde hacía ya mucho tiempo en Francia y en Estados Unidos, la polarización entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, etc. Todos estos motivos reaparecen, sin que medie filtración reflexiva alguna, en el pensamiento de Heidegger. Algo más específicas son las curiosas connotaciones de que Heidegger dota ya entonces a conceptos como *Schicksal* (destino) y *Geschick* (destino colectivo). El *pathos* del

---

[21] Habermas (1985), pp. 169 ss. Sobre la controvertida prehistoria de *Ser y Tiempo*, cfr. las contribuciones de H. G. Gadamer, C. F. Gethmann y Th. Kisiel en *Dilthey — Jahrbuch*, t. 4, 1986-1987.

nihilismo heroico une a Heidegger con las cabezas afines del movimiento conservador-revolucionario —con Spengler, los hermanos Jünger, Carl Schmitt y los miembros del círculo *Die Tat*—. Pero la irrupción de estos motivos, en tanto que cosmovisionales, en la autocomprensión de Heidegger como filósofo e incluso en sus ideas filosóficas centrales, la data Pöggeler no sin razón hacia el año 1929, la época de la crisis económica y en general del ocaso de la República de Weimar.

Si se entiende la ideología de los mandarines alemanes en el sentido en que la entiende F. K. Ringer [22], pueden verse conexiones entre la conciencia de mandarín del profesor Heidegger y las *barreras* que la argumentación de *Ser y Tiempo* no logró superar. Sin embargo, no creo que una investigación en términos de sociología del conocimiento llegara a mostrar más que lo que la crítica filosófica inmanente ha venido mostrando desde hace mucho tiempo. Heidegger, al centrar su atención en una presunta constitución invariante del *Dasein*, se cerró de antemano el camino para pasar de la historicidad a la historia real [23]. Asimismo, Heidegger, al suponer al "ser-con" *(Mit-sein)* un *status* puramente derivado, yerra la dimensión de la socialización y de la intersubjetividad [24]. Con la interpretación de la verdad como estado de desoculta-

---

[22] F. K. Ringer, *The Decline of German Mandarins. The German Academic Community 1890-1933*, Cambr., Mass., 1969; cfr. mi recensión en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, 1984; cfr. también H. Brunkhorst, *Der Intellektuelle im Land der Mandarine*, Francfort, 1987.

[23] Franzen (1975). Esto es algo de lo que ya se percató Adorno en su lección inaugural de 1930: T. W. Adorno, "Die Aktualität der Philosophie", *Gesammelte Schriften*, t. I, pp. 325 ss.

[24] M. Theunissen, *Der Andere*, Berlín, 1977, pp. 182 ss.

miento ignora Heidegger además el momento de incondicionalidad de una pretensión de validez, como es la de verdad, que, *como tal pretensión,* trasciende todos los criterios puramente locales [25]. Finalmente, su solipsismo metodológico impide a Heidegger tomar en serio las pretensiones de validez normativas y el sentido de las obligaciones morales [26]. Basta este tipo de crítica para mostrar por qué "la filosofía de *Ser y Tiempo*, ni para Heidegger ni para una serie de colegas y discípulos que le estaban bien próximos, parecía ofrecer, como es evidente, un potencial crítico contra el fascismo" [27]. Así, W. Franzen llega a la conclusión de que "mucho de lo que Heidegger dijo y escribió en 1933 y 1934 es verdad que no se seguía necesariamente de lo que estaba en *Ser y Tiempo,* pero sí que podía seguirse sin hacer a los textos demasiada violencia" [28].

El hueco que esta explicación negativa deja abierto, voy a llenarlo con la tesis de que aproximadamente desde 1929 se pone en marcha una *cosmovisionalización* de la teoría. Desde ese momento empiezan a penetrar en las más secretas moradas de la filosofía de Heidegger motivos de ese turbio diagnóstico de la época que venían haciendo los "jóvenes conservadores". Heidegger se abre por primera vez del todo al pensamiento antidemocrático que en la república de Weimar había encontrado en la derecha prominentes portavoces y que incluso había atraído a cabezas origi-

---

[25] E. Tugendhat, "Die Idee von Wahrheit", en Pöggeler (1969), p. 286; cfr. también K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Francfort, 1973, t. I, segunda parte.

[26] G. F. Gethmann, "Heideggers Konzeption des Handelns in "Sein und Zeit", en Gethmann-Seifert, Pöggeler (1988), pp. 140 ss.

[27] *Ibíd.*, p. 142.

[28] Franzen (1975), p. 80.

nales [29]. Esos déficit que en *Ser y Tiempo* pueden mostrarse por vía de una crítica inmanente, Heidegger no pudo percibirlos *como* déficit porque compartió las difundidas pasiones antioccidentales de su entorno y, frente al superficial universalismo de la Ilustración, consideró más originario el pensamiento metafísico. La historia concreta no era para él sino un acontecer meramente óntico, el contexto de la vida social una dimensión de la inautenticidad, la verdad proposicional un fenómeno derivado y la moralidad sólo un sinónimo de valores cosificados. Tales prevenciones y prejuicios permiten explicar las manchas ciegas en el desarrollo de ese planteamiento innovador que representa *Ser y Tiempo*. Pero sólo después de *Ser y Tiempo* comienza a operar en la obra de Heidegger esa subterránea corriente anticivilizatoria de la tradición alemana (Adorno), que acabaría minando el planteamiento mismo [30].

III

Pöggeler insiste, con razón, en la cesura biográfica que representa el año 1929. Tres cosas coinciden. En

---

[29] K. Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, Munich, 1962; Ch. v. Krockow, *Die Entscheidung*, Stuttgart, 1958.

[30] Los apologetas franceses de Heidegger ponen las cosas cabeza abajo al pretender explicar la opción de Heidegger por el nacionalsocialismo con cosas tales como que el pensamiento de *Ser y Tiempo* permanece todavía demasiado enraizado en el "pensamiento metafísico" y que quedó aún demasiado ligado al destino colectivo que representa el nihilismo. Cfr. Ph. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, París, 1987. Para una crítica de esta obra, cfr. L. Ferry, A. Renault, *Heidegger et les Modernes*, París, 1988.

ese momento reaparecen en escena Hölderlin y Nietzsche como los autores que habrían de dominar los decenios siguientes. Con ello se pone en marcha ese *giro neopagano,* que haría pasar a segundo plano los motivos cristianos en favor de un recurso a lo arcaico. Todavía al final de su vida pone Heidegger su esperanza en "un" dios que pueda salvarnos. Pöggeler se hace esta pregunta: "¿No hubo un camino... de Nietzsche a Hitler? ¿No trató Heidegger de encontrar desde 1929, de la mano de Nietzsche, mediante el hacer de los grandes hacedores, el camino de vuelta a la experiencia trágica del mundo y, por consiguiente, a una grandeza histórica, con el fin de recobrar en el medio de la situación alemana del momento y en términos transformados el origen que fue el pensamiento griego y un horizonte reordenado por mitos?" [31].

En segundo lugar, la autocomprensión del filósofo experimenta una mudanza. Durante el encuentro con Cassirer en Davos, formula Heidegger las más rotundas negativas contra el mundo de Goethe y del idealismo alemán. Era en marzo de 1929. Pocos meses después, tras la lección inaugural de Friburgo en el mes de julio, tiene lugar la ruptura con su maestro Husserl. En ese momento Heidegger recurre a un tema que había tratado por primera vez diez años antes; da un curso sobre la "esencia de la universidad y de los estudios universitarios". Parece que es entonces cuando Heidegger efectúa conscientemente la ruptura con la filosofía académica, para filosofar en adelante en un sentido distinto, no profesional: en una confrontación directa con los problemas de la época, que el filósofo considera apremiantes. La universidad se le pre-

---

[31] Pöggeler (1985), p. 47.

senta, como había de quedar claro en el discurso de toma de posesión del rectorado en 1933, como el lugar institucional privilegiado para una renovación que había que llevar a efecto en términos no convencionales.

En tercer lugar, Heidegger se abre, también en su cátedra, a los diagnósticos de la actualidad que venían haciendo los jóvenes conservadores [32]. En su curso del semestre de invierno 1929-1930 sobre "Los conceptos fundamentales de la metafísica" se refiere a autores como Spengler, Klages y Leopold Ziegler y conjura el heroísmo de la existencia temeraria contra la normalidad de la miseria y el apocamiento burgueses, que sólo le merecen menosprecio: "De nuestra existencia está ausente el misterio y con ello ese íntimo espanto que todo misterio trae consigo y que presta a la existencia su grandeza" [33]. En los años siguientes Heidegger estudia los escritos de Ernst Jünger *Guerra y guerrero* (1930) y *El trabajador* (1932).

Pero el proceso de cosmovisionalización de la filosofía de *Ser y Tiempo* no sólo se explica por la conciencia de crisis, que hace a Heidegger sensible a la crítica que de la metafísica había hecho Nietzsche, que sugiere para una filosofía liberada de las ataduras académicas y para su lugar, la universidad, el papel de un salvador cuando más arrecia el peligro y que abre puertas y ventanas a la turbia crítica anticivilizatoria

---

[32] Uno de los más clarividentes análisis lo sigue ofreciendo aún el temprano artículo de H. Marcuse, "Der Kampf gegen der liberalismus in der totalitarer Staatsauffassung", en *Zeitschrift für Sozialforschung*, 3, 1934, pp. 161 ss., con referencias al artículo de Heidegger en el periódico estudiantil de Friburgo de 10 de noviembre de 1933.

[33] M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 29-30, p. 244. Para el análisis del parágrafo 38, cfr. W. Franzen, "Die Sehnsucht nach Härte und Schwere", en Gethmann-Siefert, Pöggeler (1988), pp. 78 ss.

del momento. Pues, aparte de todo ello, los elementos cosmovisionales que empiezan a penetrar en su obra se dan la mano con un problema resultante del carácter inconcluso de la obra *Ser y Tiempo*.

La ontología de la existencia, que Heidegger desarrolla en esa obra, permanecía todavía atenida hasta tal punto al planteamiento transcendental, que las estructuras que en ella se ponen al descubierto hubieron de ser atribuidas al *Dasein en general,* es decir, que esas estructuras siguieron manteniendo un carácter suprahistórico. Heidegger no había podido, pues, dar satisfacción a su propia pretensión de una temporalización radical de los conceptos básicos de la metafísica [34]. Dos trabajos de los años 1930-1931 (de los que, por lo demás, sólo disponemos en una versión reelaborada años después) tratan de satisfacer esa pretensión.

En dos conferencias, "De la esencia de la verdad" y "La doctrina de Platón acerca de la verdad", los "existenciarios" se transforman de una estructura básica del *Dasein* en resultado de un proceso que viene de lejos. Surgen de una historia sublimada en términos idealistas, que en el medio que representa el cambio histórico de los conceptos básicos de la metafísica se habría efectuado *tras* o *por encima de* la historia real. La dialéctica de ocultamiento y desocultamiento no es pensada ya como la mutua imbricación de posibilidades invariantes de ser, que la perspectiva de ser-en-autenticidad mantiene abiertas al individuo, sino como la historia de una caída que se inicia con el pen-

[34] En *Ser y Tiempo* Heidegger efectúa todavía la destranscendentalización del sujeto constituidor de mundo dentro de una arquitectónica determinada por la filosofía trascendental; cfr. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Francfort, 1988, pp. 49 ss.

samiento metafísico de Platón y que en términos de época se cumple en las grandes cesuras de la historia posterior del hombre. Con ello consigue Heidegger una dimensión desde la que la analítica del *Dasein* puede asegurarse de las condiciones de su propio nacimiento. La teoría se torna reflexiva en términos similares a como ocurre en el marxismo hegeliano de Lukács, si bien con la diferencia esencial de que en este último caso la teoría de la sociedad se entiende a sí misma desde un contexto histórico concreto que resulta accesible a la investigación sociológica mientras que el pensamiento plasmado en la ontología existencial pretende ascender a un ámbito originario, sublime, previo, sustraído a todo carácter empírico (y, en definitiva, también a todo carácter argumentativo). En ese ámbito sólo reina la filosofía; de ahí que sin más miramientos pueda contraer turbias conexiones con diagnósticos de la época no sometidos a comprobación científica. Y, en efecto, la reconstrucción que, referida a la actualidad, Heidegger hace de ese despliegue de la metafísica, antecedente a toda historia concreta, se deja guiar por la conciencia de crisis de un momento histórico insistentemente evocado, es decir, por la interpretación conservadora-revolucionaria de la situación alemana a principios de los años treinta.

Los intérpretes siguen hoy la interpretación que retrospectivamente Heidegger hace de sí en el sentido de que serían esos dos textos de 1930-1931 los que habrían consumado "la vuelta" desde la ontología existencial a la "historia del Ser". Pero tal cosa no es del todo cierta; pues en esos dos textos lo único que se hace es emprender el camino que a través de varias fases acabaría conduciendo a la *Carta sobre el Humanismo* de 1946. El *pathos* de la escucha y del dejar-ser,

la comprensión quietista del hombre como pastor del Ser, la tesis del lenguaje como la "casa del Ser en la que morando el hombre existe, en la que el hombre protegiendo la verdad del Ser pertenece a esa verdad" [35], todo ello no es sino el resultado posterior de una entrega del pensamiento filosófico a ese "destino colectivo del mundo" que entre 1930 y 1945 parece prescribir a un filósofo bien acomodaticio las idas, venidas y sinuosidades que caracterizan esa etapa de Heidegger.

A principios de los años treinta no sólo falta la expresión, sino también el concepto de "historia del Ser". Lo que entonces cambia en la concepción filosófica no es todavía en modo alguno la exigencia activista que el "estado de resuelto" y el "proyecto" llevan aneja; lo único que se muda es la orientación por el criterio que representa la autenticidad de la propia biografía cuando uno la asume por entero responsabilizándose de ella. Lo que queda liquidado es incluso ese momento crítico de *Ser y Tiempo*, que la herencia *individualista* de la filosofía de la existencia había llevado, pese a todo, siempre consigo. En esos dos escritos el concepto de verdad es objeto de tal transformación, que lo que cobra la primacía, por así decirlo, es el desafío histórico por un destino *colectivo*. Ahora es una "humanidad histórica" y no el individuo el que "ec-siste". No somos nosotros como individuos sino Nosotros con "N" mayúscula los que nos vemos expuestos "a la necesidad que nos fuerza" y al "dominio del misterio". Pero con ello de ningún modo nos vemos eximidos de la necesidad de decidir: "El errar se apodera del hombre. Pero, en tanto que descon-

---

[35] M. Heidegger, *Wegmarken*, Francfort, 1978, p. 330.

cierto, ese errar contribuye a la vez a crear la posibilidad, que el hombre puede extraer de su existencia, de *no* dejarse inducir a error ni desconcertar, mirando de frente a ese errar y haciendo experiencia de él y no asustándose ante el misterio de la ec-sistencia" [36].

Tras 1929 se efectúa una "vuelta" sólo en el sentido de que Heidegger *a)* refiere en términos reflexivos la analítica del *Dasein* a un movimiento del pensamiento metafísico interpretado en términos de historia de una caída; de que *b)* a través de tal reconstrucción referida a la actualidad deja penetrar en su obra los motivos cosmovisionales de un diagnóstico de crisis no filtrado por ningún tipo de comprobación científica; y de que *c)* la dialéctica de verdad y no-verdad queda desacoplada de la "cura" individual por la propia existencia e interpretada como un acontecer que constituye un desafío a una confrontación resuelta y decidida con el destino histórico común [37]. Con ello quedan dispuestas las agujas para una interpretación nacional revolucionaria de aquella "cura" de sí y de aquella autoafirmación que en *Ser y Tiempo* sólo tenían un alcance existencial. Así, puede Heidegger, que ya en 1933 se había decidido por el NSDAP *, da acomodo en su filosofía a la "toma del poder" por los nazis [38], *mante-*

---

[36] M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Francfort, 1949.

[37] Algunos de los intérpretes de Heidegger propenden a interpretar ya los últimos capítulos de *Ser y Tiempo*, sobre todo las expresiones *Geschick* (destino colectivo) y *Schiksal* (destino individual), en un sentido colectivista. Pero tal lectura no hace sino repetir la autoestilización retrospectiva del propio Heidegger. Cfr. mis observaciones en Habermas (1985), p. 187, nota 36.

* Partido Nacional-Socialista de los Trabajadores de Alemania *(N. del T.)*

[38] Johannes Gross, un testigo libre de toda sospecha, reproducía en la entrega 62 de la nueva serie de su "libro de notas" en el suple-

niendo empero los conceptos básicos de la analítica del *Dasein*. A todo lo cual se añade algo más: el peralte nacionalista del destino colectivo *alemán*, la ocupación de la categoría de *Dasein* reinterpretada en términos colectivistas con el *Dasein* del pueblo alemán y la introducción de las figuras mediadoras que representan los "caudillos y guardianes del destino alemán", los cuales remediarán la penuria y fundarán lo nuevo con tal que la masa de seguidores no rehúya la disciplina que de ellos se exige.

Los caudillos son los grandes hacedores que ponen en obra la verdad [39]. Pero esta relación *Führer*-seguidores no hace otra cosa que concretizar la decisión (una decisión que lo mismo antes que ahora sigue siendo formal) relativa a "si el pueblo todo opta por su propio *Dasein* o no opta por él". En la propaganda de Heidegger en favor del *Führer* y de "la completa convulsión de nuestra existencia alemana" puede re-

---

mento semanal del *Frankfurter Allgemeine Zeitung* el contenido de una carta de Heidegger a Carl Schmitt de 22 de agosto de 1932 (!). El último párrafo de la carta dice así: "Por hoy sólo quiero decirle que espero mucho de su decidida colaboración en la empresa de reorganizar desde dentro la Facultad de Derecho en su totalidad conforme a las orientaciones científicas y pedagógicas de usted. Aquí la situación no es muy esperanzadora. Cada vez se hace más urgente el reunir las fuerzas espirituales capaces de ayudar al parto de lo que se avecina. Por hoy reciba mis amistosos saludos. *Heil Hitler*. Suyo, Heidegger." [Nota suprimida en Farías (1989). (*N. del T.*)].

[39] Esta figura de pensamiento ocupa el centro del curso *Introducción a la Metafísica* del año 1935; cfr. también A. Schwan, *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Opladen, 1965. Cuando ya tenía cerrado el manuscrito de este trabajo he recibido el informativo (y muy crítico) epílogo de A. Schwann a la segunda edición de su libro (Opladen, 1988). [Nota añadida en Farías (1989). (*N. del T.*)].

conocerse, si bien en una coloración realmente obscena, la semántica de *Ser y Tiempo*. Por ejemplo, en el discurso que Heidegger pronuncia en la "Manifestación electoral de la ciencia alemana" el 11 de noviembre de 1933 en Leipzig: "Es el seguimiento unánime de esta incondicional exigencia de autorresponsabilidad lo que hace surgir la posibilidad de tomarse recíprocamente en serio y de afirmar ya con ello una comunidad... Pues ¿qué clase de acontecer es éste? El pueblo recobra la verdad de su voluntad de existencia, pues la verdad es lo que de manifiesto tiene aquello que convierte a un pueblo en seguro, claro y fuerte en su hacer y en su saber. De tal verdad brota la auténtica voluntad de saber..." [40].

Sobre *este* trasfondo la aceptación del rectorado y el discurso con motivo de la toma de posesión del cargo no solamente se siguen de forma natural, sino de forma casi *obligada* de la despedida de Heidegger de la filosofía académica, de esa filosofía "al servicio de un pensamiento sin suelo y sin poder", de su comprensión elitista de la universidad alemana, una comprensión plenamente inserta en la tradición de los mandarines, de una fetichización del espíritu efectuada sin inhibición alguna, y de una autocomprensión misionera de su propia obra, que sólo le permitía ver ya el papel de su propia filosofía en conexión con un destino escatológico del mundo. Fue ese desvarío típico de profesor universitario alemán el que hizo a Heidegger dar en la idea de querer dirigir al *Führer*.

---

[40] G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Berna, 1962, pp. 149 ss. Las conexiones entre el discurso de toma de posesión del rectorado y *Ser y Tiempo* las investiga K. Harries, "Heidegger as a Political Thinker", en M. Murray (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy*, Nueva York, 1978, pp. 304 ss.

Sobre cosas tan claras no existe hoy ningún tipo de controversia.

IV

Los cursos y escritos que caracterizan la evolución filosófica de Heidegger durante el período nazi todavía no se han publicado completos. Ello no obstante, basta una lectura atenta de los dos tomos sobre Nietzsche para percatarse de que hasta el fin de la guerra Heidegger en modo alguno se distanció de su posición política inicial. Los trabajos de Franzen (1975-1976) y los de Pöggeler (1983-1985-1988) confirman la impresión de que "fue el propio Heidegger quien en los años treinta situó la decisión sobre la verdad del Ser, tal como él la buscaba, en un contexto político" [41]. La orientación de su pensamiento, por la que vino a dar "en las proximidades del nacionalsocialismo", le impidió "salir realmente nunca de esa proximidad" [42]. El movimiento de su pensamiento filosófico entre 1935 y 1945 se presenta como una elaboración de los propios desengaños, peculiarmente carente de clarividencia, que *prosigue* la "vuelta" introducida con los textos de 1930-1931. Tres aspectos hay que distinguir aquí: *a)* el despliegue de la crítica de la razón en términos de historia de la metafísica, *b)* la evaluación, esencialmente sin cambios, de los alemanes como "corazón de los pueblos", y *c)* la posición de Heidegger respecto al nacionalsocialismo. Sólo bajo estos tres aspectos cabe entender esa redisposición

---

[41] O. Pöggeler (1983), p. 343.

[42] Pöggeler formula esto en forma de una pregunta, hecha con intención más bien retórica, *ibíd.*, p. 335.

preñada de consecuencias, que es la que permite a la historia del Ser cobrar su forma definitiva.

a) Animado por una discusión, cada vez más intensa, con Nietzsche —cuya figura constituía también la autoridad de referencia de la filosofía nacionalsocialista oficial—, Heidegger elabora los puntos de vista desde los que logra una completa fusión de esa "destrucción de la metafísica" que ya tenía a la vista desde tiempo atrás, con los conocidos motivos de su crítica de la época. El pensamiento de Platón, olvidado del ser, teoréticamente objetivante, se anquilosa (a lo largo de varias etapas) para convertirse en el mundo moderno en pensamiento de la subjetividad. Los análisis, iluminadores en su riqueza de detalles, que Heidegger hace de ese pensamiento atenido a la idea de "representación mental" se centran todos en torno a la visión del mundo de cuyo horizonte surgen los poderes espirituales determinantes de la modernidad, a saber: las ciencias de la naturaleza y la técnica. Para este tipo de consideración ontológica la "técnica" es expresión de una "voluntad de voluntad", que prácticamente se hace valer en los fenómenos criticados desde hacía ya tiempo, que representan la ciencia positivista, el desarrollo tecnológico, el trabajo industrial, el Estado burocrático, la conducción mecanizada de la guerra, la industria de la cultura, la dictadura de la opinión pública, y en general la moderna civilización de masas de cuño típicamente urbano. En estos casilleros de la época de las masas también encuentran enseguida acomodo los rasgos totalitarios de la política, incluyendo la política racista del nacionalsocialismo. Racista, Heidegger no lo fue, pese a sus persistentes relaciones con uno de los principales teóricos nazis del racismo. Su antisemitismo, si es que

puede demostrarse, fue más bien de ese tipo cultural al que estamos tan acostumbrados. Sea como fuere, en los años siguientes a 1935 Heidegger subsume a toda prisa la praxis política y social bajo unos lemas estereotípicos, sin hacer el menor intento de descripción diferenciada, y no digamos ya de análisis empírico. El discurso ontologizante acerca de "la" técnica como un destino colectivo, que a la vez es misterio, garantía y peligro, atraviesa de inmediato en términos sumarios y cargados de una fuerte conceptualización esencialista el plano superficial que representa lo óntico. No obstante lo cual, a esa mirada sobre la historia de la metafísica se le abren, incluso dentro de ese armazón cosmovisional y a pesar de él, ideas relativas a una crítica de la razón que hasta el momento no han sido superadas.

b) El craso nacionalismo, al que Heidegger se suma también públicamente desde 1933, sigue siendo, en las formas más o menos sublimadas que le presta Hölderlin, un elemento invariante de su pensamiento. El esquema de interpretación queda fijado desde 1935. En *Introducción a la Metafísica* el pueblo alemán queda señalado después de los griegos y a título de heredero de ellos, como el pueblo metafísico, como el único pueblo del que cabe esperar que haga frente a la fatalidad que se cierne sobre el planeta. Siguiendo las huellas de esa ideología de "país del centro", vigente en Alemania desde hacía ya mucho tiempo, la posición geográfica de Alemania en el centro de Europa se convierte en clave del destino histórico universal de los alemanes: "La conjuración del peligro que representa el oscurecimiento del mundo" sólo puede esperarla Heidegger de la "asunción de la misión histórica de nuestro pueblo en el centro de Oc-

cidente" [43]. Así, Heidegger pone "la pregunta por el Ser en conexión con el destino de Europa, destino que es donde se decide el destino de la Tierra, a la vez que para Europa misma *nuestra* existencia histórica como alemanes se revela como punto central" [44]. Y "Europa está situada entre las hojas de tenaza que representan Rusia y América, las cuales, en lo tocante a su carácter universal y a su relación con el espíritu, representan metafísicamente lo mismo" [45]. Como el bolchevismo ha nacido del marxismo occidental, Heidegger sólo ve en él una variante del —aún peor— americanismo. Pöggeler informa de un pasaje en el manuscrito de ese curso, que Heidegger tuvo, sin embargo, el buen gusto de suprimir en la clase correspondiente. Ese pasaje se refiere a Carnap, quien mientras tanto había emigrado: su "filosofía representaría 'la más total trivialización y desenraizamiento de la doctrina tradicional del juicio bajo la apariencia de cientificidad matemática'...; no es casualidad que este tipo de filosofía guarde 'una relación interna y externa' con el comunismo ruso y coseche sus triunfos en América" [46]. Heidegger repite su interpretación incluso en el curso sobre Parménides de 1942-1943 y en el curso sobre Heráclito del semestre de verano de 1943 cuando ya está viendo al planeta "en llamas" y al "mundo saliéndose de sus quicios": "Sólo de los alemanes puede venir esa vuelta a la razón entendida en términos de historia universal, en el supuesto, claro está, de que sepan encontrar y proteger 'lo alemán'" [47].

---

[43] Heidegger (1953), p. 38.
[44] *Ibíd.*, p. 32.
[45] *Ibíd.*, p. 34.
[46] Pöggeler (1983), pp. 340 s.
[47] Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 55, p. 123; para otros pasajes similares, cfr. Pöggeler (1983), p. 344.

c) Tras dimitir del rectorado en abril de 1934, Heidegger se siente defraudado. Está convencido de que ese instante histórico le estaba reservado a él y a su filosofía; y permanece también convencido de la importancia histórico-universal y de la significación metafísica del nacionalsocialismo hasta el amargo final. Todavía en verano de 1942 habla inequívocamente, en un curso sobre Hölderlin, del "carácter históricamente único del nacionalsocialismo" [48]. Pues éste se caracteriza, por así decirlo, por una relación particularmente íntima con el nihilismo de la época, y tal apreciación sigue en pie incluso cuando Heidegger aprende a valorar de forma distinta el *puesto* que en la historia del ser corresponde al nacionalsocialismo, merced, probablemente, al contundente peso de las vicisitudes de la guerra.

Primero, en 1935, sus palabras sobre la "íntima verdad y grandeza" del movimiento nacionalsocialista [49] delatan un distanciamiento respecto de ciertas formas y prácticas que nada tendrían que ver con el espíritu de la cosa misma. El filósofo lo sabe, pues penetra mucho mejor en las cosas; *él* conoce el rango metafísico de la revolución nacional. Aún no está todo perdido, si bien los líderes políticos se han dejado engañar acerca de su *auténtica* misión por falsos filósofos, por los Krieck y los Bäumler. Walter Bröcker, que asistió entonces al curso de Heidegger, se acuerda de que éste habló de la íntima verdad y grandeza "del" movimiento, y no, como el texto dice, de "este" movimiento: "Y 'el movimiento' era la expresión con que los nazis y *solamente* los nazis se referían al nacionalso-

---

[48] Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 53, p. 106.
[49] Heidegger (1953), p. 152.

cialismo. Por eso no se me podrá olvidar nunca ese 'del' de Heidegger"[50]. Si esto es así, en 1935 la identificación con el nazismo no había podido sufrir todavía demasiado quebranto. Segundo, Pöggeler[51] informa de un pasaje del curso sobre Schelling del semestre de verano de 1936, que (supuestamente sin conocimiento de Heidegger) habría sido borrado de la versión que se publicó en 1971: "Los dos hombres que han introducido un contramovimiento contra el nihilismo, cada uno a su manera, Mussolini y Hitler, han aprendido ambos de Nietzsche, aunque de forma esencialmente diversa. Bien es verdad que con ello aún no se ha hecho valer el ámbito propiamente metafísico de Nietzsche." De nuevo obtenemos la misma imagen, que también coincide con el informe de Löwith sobre su encuentro con Heidegger en Roma por las mismas fechas. Los líderes del fascismo saben de su vocación; pero deberían escuchar al filósofo para percatarse del significado exacto de esa misión. Sólo el filósofo podría ilustrarlos acerca de qué significa en términos de historia de la metafísica el nihilismo que hay que superar y la verdad que hay que poner en obra. Él, por lo menos, ve ante sí con exactitud la meta: cómo los líderes fascistas, con tal que logren despertar la voluntad heroica de existencia de sus pueblos, podrían superar el nihilismo de la "desesperada furia de la técnica desencadenada y de la organización, carente de suelo y raíces, del hombre medio".

No sé exactamente cuándo se puso en marcha el siguiente estadio de elaboración del desengaño; cabe sospechar que tras el principio de la guerra, y quizá sólo después de la deprimente constatación de incon-

---

[50] Pöggeler (1988), nota 11, p. 59.
[51] Pöggeler (1985), pp. 56 s.

tenible derrota. En las notas *Sobre la superación de la metafísica* (que provienen de los años siguientes a 1936, y sobre todo de la época de la guerra) se imponen a Heidegger, cada vez con más fuerza, los rasgos totalitarios de una época que moviliza sin miramientos todas las reservas de sus fuerzas. Sólo entonces el sentimiento mesiánico de orto de 1933 se transforma en una esperanza *apocalíptica* de salvación: *sólo* en la mayor de las penurias crece también lo salvador. Sólo en esta catástrofe histórico-universal suena también la hora de la superación de la metafísica: "Sólo tras este ocaso acontece tras largo tiempo el súbito instante del origen" [52]. Con esta inversión de estado de ánimo cambia una vez más la apreciación del nacionalsocialismo. El distanciamiento que se había producido tras 1934 había conducido a una diferenciación entre formas dudosas de la praxis nacionalsocialista y el contenido esencial de esa praxis. Ahora Heidegger emprende una transvaluación más radical, que afecta a la "íntima verdad" del movimiento nacionalsocialista mismo. Lo que ahora emprende Heidegger es un cambio de *roles* en lo tocante a la posición del nacionalsocialismo en la historia del ser. Mientras que hasta aquí la revolución nacional, con sus caudillos a la cabeza, representaba un *contramovimiento* respecto al nihilismo, Heidegger piensa ahora que tal revolución no representa sino una *expresión* especialmente característica, es decir, un simple síntoma de ese destino fatal de la técnica, que antaño esa revolución estaba llamada a neutralizar. La técnica, convertida en signo de la época, se expresa en el totalitario "proceso circular consistente en hacer uso de las cosas por

---

[52] *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1985, p. 69.

mor del consumo mismo". Y "'madera de líderes' es la de aquellos que, merced a su seguridad e instinto, se dejan emplear por este proceso como órganos rectores. Son los primeros empleados dentro de este negocio de la incondicional utilización del ente al servicio del aseguramiento del vacío del abandono del ser" [53]. Ello no afecta a la evaluación nacionalista de los alemanes como la "humanidad" más apta "para realizar históricamente y como destino el nihilismo incondicionado" [54]. En ello estriba ahora el "carácter único" del nacionalsocialismo, mientras que "los detentadores nazis del poder... quedan estilizados en cierto modo como funcionarios de elite del abandono del ser" [55].

En punto a la conexión *interna* entre el compromiso político de Heidegger y la filosofía de Heidegger, me importa sobremanera subrayar que sólo el vacilante y (en comparación con el de otros simpatizantes intelectuales del régimen) extraordinariamente *tardío* distanciamiento definitivo de Heidegger respecto a, y reevaluación por Heidegger de, el movimiento nacionalsocialista, es el que produce la revisión que sirve de fundamento a ese concepto de "historia del ser", con que Heidegger se presenta después de la guerra. Mientras las circunstancias permitieron a Heidegger imaginarse que la revolución nacional, con el proyecto de una nueva existencia alemana, encontraría una respuesta al desafío objetivo que representa la técnica, la dialéctica de "interpelación" (*Anspruch*) y "correspondencia" pudo seguir siendo pensada en consonancia con los rasgos activistas básicos de *Ser y*

---

[53] Heidegger (1985), p. 92.
[54] *Ibíd.*, p. 87.
[55] Franzen (1975), p. 99.

Tiempo, es decir, en términos de revolución nacional. Sólo cuando Heidegger hubo de abandonar esta esperanza, cuando hubo de proceder a una devaluación del fascismo y sus caudillos como síntoma de la enfermedad que antaño estaban llamados a curar, sólo tras este cambio de actitud, recibe la superación de la subjetividad moderna el significado de un acontecer que *sólo* nos cabe sufrir. Hasta ese momento el decisionismo del *Dasein* que se afirma a sí mismo, no sólo en la versión existencialista de *Ser y Tiempo,* sino también en la versión nacional-revolucionaria de los escritos de los años treinta, había mantenido (con ciertos desplazamientos del énfasis) su función de apertura del Ser. Sólo en la última fase de elaboración del desengaño cobra el concepto de historia del Ser su forma fatalista [56].

V

El fatalismo de la historia del Ser cobró ya contornos claros, por ejemplo, en 1943 en el epílogo a *Qué es Metafísica.* Pero tras el fin de la guerra ese estado de ánimo oscurecido en términos apocalípticos se transforma una vez más. Pues una apocalipsis viene definida por la espera de una catástrofe inminente. Pero tal catástrofe, tras la entrada de las tropas francesas en Friburgo, quedaba por de pronto evitada y en todo caso aplazada por tiempo indefinido. Habían vencido las potencias América y Rusia, afines para Heidegger en el ámbito de lo esencial, que se reparten el dominio del mundo. La Segunda Guerra Mundial

---

[56] Cfr. Habermas (1985), pp. 189 s.

no había decidido a los ojos de Heidegger nada *esencial.* De ahí que tras la guerra el filósofo se aprestara a aguantar en términos *quietistas* a la sombra de ese destino no resuelto. En 1945 no le quedaba otra cosa que un retraimiento frente a esa historia universal que tal desengaño le había causado. Pero lo que sí queda en pie es la convicción de que la historia del Ser viene al lenguaje en la palabra de los pensadores esenciales y de que ese pensamiento del Ser acaece desde el Ser mismo. Durante decenio y medio Heidegger había tenido pendiente su pensamiento del hilo de los sucesos políticos. La *Carta sobre el Humanismo* de 1946 es una especie de resumen de ese movimiento de pensamiento, pero un resumen hecho de suerte que borra el contexto político del que emerge y —convertido en un pensamiento sin localización histórica— se desliga de todas las referencias a la realidad histórica de primer plano.

En *Carta sobre el Humanismo* desaparece toda huella de nacionalismo. El espacio de existencia del pueblo se sublima en patria: "Esta palabra está pensada aquí en su sentido esencial, no patriotero, no nacionalista, sino en términos de historia del Ser" [57]. La misión histórico-universal de ese pueblo situado en el corazón de Europa se mantiene, pero sólo en el plano gramatical; pervive en el peralte metafísico de que es objeto la lengua alemana en la que Heidegger sigue viendo la legítima sucesora del griego. Heidegger lo deja bien claro en la entrevista que le hizo *Der Spiegel:* Hay que hablar alemán para poder entender a Hölderlin. Ese reino intermedio de los "semidioses", de caudillos creadores, desaparece sin dejar rastros.

---

[57] Heidegger, *Brief über den Humanismus*, en *Wegmarken*, 1978, 334.

Los grandes hacedores se subliman en poetas y pensadores; el filósofo queda, por así decirlo, de un golpe en contacto directo con el Ser. Lo que antaño fue adhesión política, se generaliza ahora para todos en obediencia frente a lo que el Ser dispone y provee: "Sólo tal sumisión puede prestar soporte y establecer ligaduras" [58].

Con ayuda de una operación a la que podríamos llamar "abstracción por vía de esencialización" logra Heidegger desconectar la historia del Ser de los acontecimientos histórico-políticos, y esa desconexión le permite a su vez una curiosa autoestilización de la propia evolución filosófica. Heidegger acentúa a partir de ahora la continuidad de su planteamiento y se esfuerza por limpiar el concepto de historia del Ser, mediante su retroproyección sobre *Ser y Tiempo*, obra que había quedado inacabada, de cualquier elemento cosmovisional que pudiera resultar delator. La "vuelta" supuestamente realizada ya en 1930 "no representa ningún cambio respecto de la posición de *Ser y Tiempo*" [59].

Heidegger aborda el tema del humanismo en un instante en que las fotografías del horror con que los aliados se habían encontrado al entrar en Auschwitz y en otros campos de concentración habían llegado hasta las últimas aldeas alemanas. Si la expresión "acontecimiento esencial" hubiera tenido en general un sentido determinado, el singular acontecimiento de la aniquilación de los judíos debería haber atraído la atención de Heidegger como filósofo (si no ya como contemporáneo implicado). Pero Heidegger se man-

---

[58] *Ibíd.*, p. 357. Cfr. Schwann (1988), pp. 246 ss.

[59] Para esta discusión, en la que aquí no puedo entrar, cfr. Franzen (1975), pp. 152 ss.

tiene siempre en el ámbito de lo general. Lo que a él le importa es que "el hombre es vecino del Ser" no que el hombre sea vecino del hombre. Y, así, se vuelve impertérrito "contra esas interpretaciones humanistas del hombre como *animal rationale*", como "persona", como ser "espiritual-anímico-corporal", porque "las definiciones humanistas de la esencia del hombre, incluso las más sublimes, no hacen aún experiencia de la auténtica dignidad del hombre" [60]. La *Carta sobre el Humanismo* explica también por qué los juicios morales tienen que quedar por fuerza por debajo del nivel del pensamiento esencial. Pues ya Hölderlin había dejado tras de sí "el mero cosmopolitismo de Goethe". Y la filosofía de Heidegger, convertida mientras tanto en pensar rememorativo *(Andenken)* del Ser, pasa a través de la ética y, en lugar de detenerse en ella, se apresta a interpretar aquello *quod decet (das Schickliche)*, es decir, lo "ajustado, lo atenido al destino": "El pensamiento, al prestar atención en rememoración histórica al destino del Ser, se ha ligado ya a aquello *quod decet*, a aquello que es conforme al destino" [61]. Al escribir esta frase, al filósofo le debió de venir a la cabeza la "indecencia" del movimiento nacionalsocialista, pues a renglón seguido añade: "El peligro está en atreverse a la discordia para decir lo mismo —el Ser es siempre solamente él mismo— pues amenazan la equivocidad y la simple desavenencia."

Más no tiene Heidegger que decir sobre su propio error. Y ello no es ni siquiera inconsecuente. Pues la situación de todo pensamiento esencial respecto al "acontecimiento propicio" *(Ereignis)* coloca al pensador en la "errancia" *(Irre)*. El pensador se halla sus-

---

[60] *Ibíd.*, p. 327.
[61] *Ibíd.*, p. 359.

pendido de toda responsabilidad personal porque el error es algo que sólo puede advenirle ya como algo objetivo. Sólo a un intelectual, a un pensador inesencial, podría imputársele subjetivamente un error. En el "hecho en sí insignificante del rectorado 1933-1934" Heidegger ve, pues, también después de la guerra, "un signo del estado metafísico que caracteriza a la esencia de la ciencia" [62]. Considera "infructuoso" el "hozar en las tentativas y medidas pasadas, que en el seno del movimiento global de la voluntad planetaria de poder son tan insignificantes, que ni siquiera merecen el calificativo de minúsculas" [63].

Los *Hechos y pensamientos* que Heidegger anotó en 1945 y la entrevista con *Der Spiegel* publicada asimismo póstumamente (n. 23, 1976, 193-219), en la que Heidegger repite en lo esencial los datos de 1945, nos permiten percatarnos del inicio retrospectivo que a Heidegger merece su propio comportamiento. El carácter encubridor de estas presentaciones que Heidegger hace de sí resulta tanto más sorprendente si se tiene en cuenta la premisa de ausencia objetiva de responsabilidad del pensamiento esencial y de indiferencia moral de los compromisos personales del filósofo. En lugar de dar cuenta sobriamente de los hechos, Heidegger se da insistentemente un vergonzante lavado de cara. El propio discurso de toma de posesión del rectorado habría sido ya "oposición"; la entrada en el partido, efectuada en circunstancias espectaculares, habría sido "asunto de forma". Para los años posteriores afirma Heidegger que "la hostilidad que se inició en 1933 no hizo sino mantenerse y reforzarse

---

[62] Heidegger (1983), p. 39.
[63] *Ibíd.*, p. 40.

después" [64]. Reducido al silencio en su propio país, se habría convertido en víctima de una "caza del jabalí". Ciertamente también habla de una "operación de limpieza" que se efectuó durante su rectorado, operación que "a menudo amenazó con ir mucho más allá de las metas y límites que se le habían señalado"; pero de "culpa" sólo se habla una vez, a saber: de la culpa de *los demás, de la culpa de aquellos "que entonces estaban ya tan proféticamente dotados que vieron venir todo"* y, *sin embargo,* "esperaron diez años para oponerse a la catástrofe" [65]. Por lo demás, Heidegger se defiende de que se den a sus militantes palabras de entonces un sentido completamente falso: "Al hablar de *Wehrdienst* no le daba yo ni un sentido militarista ni tampoco un sentido agresivo, sino que lo entendía como defensa en caso de legítima defensa" [66]. Las investigaciones de Hugo Ott y de Víctor Farías dejan bien poco de estos detalles eximentes. Pero Heidegger no solamente se hizo culpable de falsificaciones en estas justificaciones publicadas póstumamente.

En efecto, Heidegger publicó en 1953 su curso del año 1935 sobre *Introducción a la Metafísica.* Como estudiante, estaba yo por entonces tan seducido por *Ser y Tiempo* que la lectura de ese curso impregnado de fascismo hasta en sus detalles estilísticos constituyó para mí un *shock*. Más tarde expresé esta impresión en un artículo de periódico *(Frankfurter Allgemeine Zeitung* de 25 de julio de 1953) [67], en el que me refería

---

[64] Heidegger (1983), pp. 30, 33, 41, 42.

[65] *Ibíd.*, pp. 32, 26.

[66] *Ibíd.*, p. 27. *Wehrdienst*, compuesto de los términos *Wehr* ("defensa") y *Dienst* ("servicio"), es el término que se emplea en alemán corriente para decir "servicio militar". (*N. del T.*).

[67] Reimpreso en J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, 1984.

también a la afirmación de Heidegger sobre "la íntima verdad y grandeza del movimiento". Lo que más me chocó fue la circunstancia de que en 1953 Heidegger publicara un curso de 1935 sin añadir comentario alguno y sin introducir (así lo suponía yo) ningún cambio. Tampoco el prólogo contenía ninguna palabra sobre lo que mientras tanto había pasado. Así, dirigí a Heidegger la siguiente pregunta: "¿Es que puede entenderse el asesinato planificado de millones de hombres, del que ya nada ignoramos, como un error que nos fue deparado como un destino en el contexto de la historia del Ser? ¿No se trata del crimen liso y llano de aquellos que conscientemente lo perpetraron, y de la mala conciencia de todo un pueblo?" No fue Heidegger, sino Christian E. Lewalter, quien respondió (en *Die Zeit* de 13 de agosto de 1953). Lewalter leía el curso con ojos muy distintos de los míos. Lo entendía como una prueba de que Heidegger no había entendido el régimen de Hitler como "signo de una nueva salud", sino "como un síntoma más de caída" en la catástrofe de la historia de la metafísica. Para ello Lewalter se apoyaba en un añadido que figuraba entre paréntesis, en el que se caracterizaba al movimiento nacionalsocialista como "encuentro de una técnica de vocación planetaria con el hombre occidental". Lewalter leía así ese paréntesis: "El movimiento nacionalsocialista es un signo del trágico choque de la técnica con el hombre, y como tal síntoma tiene grandeza, porque sus efectos se extienden a todo Occidente y amenazan con arrastrarlo a la ruina" [68]. Pero, oh sor-

[68] Merece también tenerse en cuenta otro párrafo de Lewalter: «Hasta qué punto los acusadores de Heidegger han cedido a una actitud inquisitorial viene a demostrarlo una observación particularmente tendenciosa contenida en la crítica de uno de ellos. "*Inte-*

presa, Heidegger intervino también en una carta al director [69] acerca del artículo de Lewalter: "La interpretación que hace Christian E. Lewalter de esa frase que se ha tomado de mi curso (p. 152) es pertinente en todos los respectos... Hubiera sido muy fácil borrar para la imprenta esa frase que usted saca junto con todas las demás que cita. Pero no lo he hecho, ni tampoco lo haré en el futuro. Pues, por un lado, esas frases pertenecen históricamente al curso y, por otro, estoy convencido de que el curso puede soportar muy bien la mencionada frase cuando se trate de un lector que haya aprendido la artesanía del pensamiento".

Cabe sospechar que Heidegger posteriormente no procedió en modo alguno así, sino que eliminó las frases políticamente escandalosas, sin dejar señal alguna de tales omisiones. ¿O es que Heidegger nada supo de tales prácticas en lo concerniente a la publicación de sus escritos? No deja de ser curioso que Heidegger aprobara pública y expresamente esa interpretación de Lewalter, la cual no hace sino retroproyectar falsamente sobre el año 1935 una autocomprensión poste-

---

lligentsia fascista como tal" —dice Habermas— no podía haberla por la sencilla razón de que la mediocridad del cuadro de líderes fascistas no podía aceptar la oferta de los intelectuales. Las fuerzas estaban ahí. Sólo que el menguado formato de los funcionarios políticos las empujó a la oposición." Con otras palabras: Heidegger se ofreció a Hitler, pero Hitler en su "mediocridad" rechazó la oferta y empujo a Heidegger a la oposición. Así presenta las cosas Habermas...» Lewalter no podía sospechar que el propio Heidegger vendría a confirmar esa observación mía más clarividente que tendenciosa: "El nacionalsocialismo emprendió sin duda la dirección correcta; pero aquella gente era demasiado corta en asuntos de pensamiento como para establecer una relación realmente explícita con lo que hoy sucede y está en camino desde hace tres siglos" (*Der Spiegel*, n. 23, 1976, p. 214).

[69] En *Die Zeit* de 24 de septiembre de 1953.

rior, aunque tal interpretación en lo único en que se basa es en el añadido que el propio Heidegger hizo al manuscrito en 1953. Ciertamente, Heidegger, como puede verse en la "nota preliminar" del libro de 1953, declara expresamente ese paréntesis elemento integrante del manuscrito original del curso, y a tal versión se atuvo incluso en su entrevista con *Der Spiegel,* pero la verdad ha ido saliendo a la luz poco a poco. En 1975 W. Franzen, basándose en un cuidadoso y detallado análisis del texto, puso muy en duda "que en aquel momento Heidegger pensara en realidad lo que en 1953 dice haber pensado entonces" [70]. En 1983 informaba O. Pöggeler de que esa página del manuscrito con el controvertido paréntesis faltaba del archivo. También él consideraba el paréntesis como un añadido posterior, pero no contaba todavía con una manipulación intencionada [71]. Finalmente, tras la publicación de la versión francesa de este libro, Rainer Marten, es decir, alguien del círculo de los próximos a Heidegger, ha descrito así los pormenores: en 1953 Heidegger no siguió el consejo de sus tres colaboradores de borrar esa insidiosa frase, sino que añadió entre paréntesis el comentario en cuestión, en el que pudo apoyarse después la interpretación de Lewalter y la interpretación, cronológicamente falsa, que Heidegger hacía de sí mismo [72].

---

[70] Franzen (1975), p. 93.

[71] Pöggeler (1983), pp. 341 ss.

[72] R. Marten, "Ein rassistisches Konzept von Humanität", en *Badische Zeitung* de 19-20 de diciembre de 1987. R. Marten me confirma este extremo en una carta de 28 de enero de 1988: "Fuimos efectivamente nosotros los que nos encargamos de corregir las pruebas de algunas publicaciones de Heidegger: las de la nueva edición de *Ser y Tiempo* (Tubinga, 1953), y también las de la primera edición del curso de 1935. Que yo recuerde, ese pasaje no contenía

No deja de ser interesante que en la controversia de 1953 la verdadera cuestión se perdiera en esta disputa de opiniones filosóficas. A la pregunta de cuál era su posición frente a los asesinatos masivos de los nazis Heidegger no dio respuesta, ni entonces ni después. Con buenas razones cabe sospechar que esa respuesta, de haberse dado, se hubiera quedado de nuevo en una generalidad. A la sombra del "dominio universal de la voluntad de poder dentro de una historia considerada en términos planetarios", todo viene a parar en lo mismo: "En esta realidad se sitúa hoy todo, se llame comunismo, fascismo o democracia universal" [73]. Así hablaba Heidegger en 1945, y es lo que Heidegger repitió una y otra vez: abstracción por vía de esencialización. Bajo la mirada niveladora del filósofo del Ser, incluso la aniquilación de los judíos aparece como un suceso intercambiable a voluntad. Ya se trate de la aniquilación de los judíos o de la expulsión de los alemanes de los territorios del Este, ambas cosas vienen a ser lo mismo. El 13 de mayo de 1948 respondía Herbert Marcuse a una carta en que Heidegger había afirmado precisamente eso: "Escribe usted que todo lo que he dicho sobre el exterminio de los judíos ha de aplicarse exactamente igual a los aliados si en lugar de 'judíos' ponemos 'alemanes del Este'. ¿No se está usted situando, al afirmar tal cosa, fuera de la dimensión en que todavía es posible un diálogo entre los hombres, es decir, fuera de la dimensión del *logos*? Pues sólo cuando uno se ha situado por entero fuera de esa dimensión 'lógica' puede explicarse, sal-

---

ningún paréntesis aclaratorio; lo único que lo distinguía de lo demás era la monstruosidad de su contenido, que nos sorprendió a los tres."

[73] Heidegger (1983), p. 25.

darse, 'entenderse' un crimen, diciendo que los otros también han hecho otro tanto de lo mismo. Más aún: ¿cómo es posible poner a un mismo nivel la tortura, mutilación y exterminio de millones de hombres, y el traslado a la fuerza de grupos étnicos enteros, traslado en el que, prescindiendo quizá de algunos casos excepcionales, no se han producido ninguna de esas atrocidades?" [74].

VI

Una cosa es el compromiso de Heidegger con el nacionalsocialismo, que tranquilamente podemos dejar al juicio histórico, moralmente más sobrio, de quienes nos sucedan; y otra cosa es el comportamiento apologético de Heidegger tras la guerra, sus retoques y manipulaciones, su negativa a distanciarse públicamente del régimen al que públicamente había prestado su adhesión. Esto nos afecta como contemporáneos. Pues, en la medida en que compartimos con los demás un mismo contexto de vida y una historia, tenemos derecho a pedirnos explicaciones unos a otros. Esa carta en la que Heidegger emprende un tipo de ajuste de cuentas, que hasta hoy, incluso en círculos académicos, ha venido siendo el tipo de comportamiento habitual, era la réplica a un desafío de Marcuse, uno de sus discípulos de antaño: "Muchos de nosotros hemos esperado durante mucho tiempo una palabra que lo liberara clara y definitivamente de esa identificación, una palabra que expresase su verdadera actitud actual respecto a lo que ocurrió. Pero usted no ha

[74] *Pflaterstrand*, enero 1988, pp. 48 s.

pronunciado tal palabra, o por lo menos nunca ha salido de la esfera privada" [75]. En este aspecto, Heidegger permaneció prisionero de su generación y de su tiempo, de ese medio que supuso la época de Adenauer, caracterizado por una voluntaria represión del pasado. No se comportó de forma distinta que los demás, fue uno de muchos. Y apenas pueden resultar convincentes las excusas provenientes de su círculo: que Heidegger se había tenido que poner a la defensiva contra las calumnias, que toda confesión hubiera podido interpretarse como signo de un oportunista cambio de chaqueta, que Heidegger permanecía callado a causa de la inadecuación de toda explicación posible, etc. La imagen que del personaje Heidegger poco a poco se va perfilando incluso en el seno de la opinión pública de este país hace más que plausible la declaración de un amigo de que Heidegger no había visto motivo alguno para emprender un "camino de Canosa" porque él no había sido ningún nazi; y que además temía ahuyentar a los jóvenes de la lectura de sus libros [76].

Una actitud autocrítica, una confrontación escrupulosa y abierta con su propio pasado, hubiera exigido de Heidegger algo que le tenía que resultar muy difícil: la revisión de su autocomprensión como un pensador con un acceso privilegiado a la verdad. Desde 1929 Heidegger se desvió cada vez más del circulo

[75] *Ibíd.*, p. 46.

[76] H. W. Petzet. *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger*, Francfort, 1983, p. 101. En su respuesta a Marcuse de 20 de enero de 1948 Heidegger explica que tras 1945 le había sido imposible una confesión porque no quería tener nada en común con esos seguidores del nazismo que de la forma más repugnante proclamaban su cambio de manera de pensar. Cfr. también Schwann (1988), p. 259.

de la filosofía académica; tras la guerra pretendió incluso ascender a los ámbitos de un pensamiento allende la filosofía, allende la argumentación en general. Esto ni siquiera era ya la autocomprensión elitista de un determinado estamento académico, era la conciencia de una misión cortada al talle de su propia persona, por completo incompatible con la confesión de las propias faltas, y no digamos ya con la confesión de una culpa.

Como contemporáneo, Heidegger quedó atrapado por su propio pasado y puesto a una luz dudosa, porque, cuando todo había pasado ya, no supo habérselas con él. Su comportamiento, incluso según los criterios de *Ser y Tiempo*, permaneció "ahistórico". Pero eso que convierte a Heidegger en un fenómeno típico de una ampliamente difundida mentalidad de posguerra afecta a su persona, no a su obra. Las condiciones de recepción de una obra son en buena parte independientes del comportamiento del autor. Esto vale sin más para los escritos de Heidegger hasta 1929. Hasta *Kant y el problema de la Metafísica*, el trabajo filosófico de Heidegger sigue hasta tal punto la lógica interna de los problemas a que él mismo va dando lugar, que los elementos explicables en términos de sociología del conocimiento y que remiten a un determinado contexto de nacimiento no pueden prejuzgar el contexto de justificación. En este aspecto se hace a Heidegger un servicio cuando la autonomía del pensamiento en esta fase de máxima productividad —en 1929 Heidegger tenía ya cuarenta años— se la hace valer incluso contra la autoestilización posterior de Heidegger, es decir, incluso contra esa sobreacentuación de supuestas continuidades.

Incluso tras iniciarse, primero subrepticiamente y después de forma espectacular, el proceso de cosmo-

visionalización, Heidegger siguió siendo, naturalmente, el productivo filósofo que siempre fue. También a su crítica de la razón, que se inicia con su interpretación de Platón en 1931 y se desarrolla entre 1935 y 1945, sobre todo en la discusión con Nietzsche[77], debemos puntos de vista *que siguen en pie*. Tales puntos de vista, que alcanzan su cenit en su fecunda interpretación de Descartes, se han convertido en punto de partida de interesantes prosecuciones y en acicates para replanteamientos altamente productivos. Buen ejemplo de ello es la hermenéutica filosófica de Hans-George Gadamer, una de las innovaciones filosóficas más importantes del período de posguerra. Otros testimonios bien visibles de una influencia de la crítica heideggeriana a la razón, de una influencia que no se dejó llevar a engaño por los dudosos elementos cosmovisionales de Heidegger, fueron en Francia la fenomenología del último Merleau-Ponty y el análisis que hace Foucault de las formas de saber, y en América la crítica de Rorty al pensamiento ligado a la idea de "representación" o las investigaciones de Hubert L. Dreyfus sobre la práctica en el contexto de "mundo de la vida" [78].

Hay que evitar a toda costa establecer una conexión en cortocircuito entre obra y persona. La obra filosófica de Heidegger debe su autonomía, lo mismo que cualquier otra, a la fuerza de sus *argumentos*. Y, siendo así, sólo podremos lograr establecer una conexión productiva con ella si entramos en sus argumentos y conseguimos liberarlos de la ganga de su contexto cosmovisional. Cuanto más se sumerge y se hunde la sus-

---

[77] M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1 y 2, Pfullingen, 1961.

[78] L. Dreyfus, "Holism and Hermeneutics", *Rv. of Metaphysics*, Set. 1980, pp. 3 ss.

tancia argumentativa en la cosmovisión, tanto mayores son las exigencias a que se ve confrontada la fuerza crítica de una apropiación capaz de hacer un buen uso de la criba. Esto que hermenéuticamente es obvio pierde su trivialidad sobre todo en los casos en que los receptores nacidos después están más o menos en las mismas tradiciones de las que la obra misma sacó sus motivos. De ahí que en Alemania la apropiación crítica de un pensamiento afectado de tan dudosa cosmovisión sólo puede lograrse si, al tiempo que aprendemos de Heidegger, nos percatamos también de las conexiones *internas* que se dan entre el compromiso político de Heidegger y sus cambios de actitud hacia el fascismo, por un lado, y el hilo argumentativo de una crítica a la razón que también tiene raíces políticas, por otro.

La indignada tabuización de esta forma de ver las cosas es contraproductiva. Pues, antes de poder entrar en la sustancia de la cosa, es menester liberarse de la autocomprensión, del gesto y de la pretensión que Heidegger asoció con lo que entendió era su *papel* como filósofo. El levantar una valla en torno al coto de Heidegger en defensa de la autoridad del "gran pensador" —sólo quien piensa en grande puede equivocarse en grande— [79] sólo podría conducir a que la apropiación crítica de los argumentos quedase sustituida por una especie de ejercitación y socialización en un turbio juego de lenguaje. Las condiciones en las

[79] En este mismo sentido E. Nolte concluye su artículo sobre "Filosofía y Nacionalsocialismo", en Gethmann-Seifert, Pöggeler (1988), 355 con la frase: "Yo creo que el compromiso político de Heidegger en 1933 y la conciencia de su error en 1934 fueron más filosóficos que la correción de la actitud siempre distanciada y totalmente respetable de Nicolai Hartmann."

que *nosotros* podemos aprender de Heidegger son incompatibles con esa mentalidad antioccidental tan profundamente enraizada en Alemania. Con ella rompimos por fortuna tras 1945. Esa mentalidad no debería revivir, ni siquiera de la mano de un Heidegger transmutado e interiorizado en términos puramente miméticos. Me refiero sobre todo a ese gesto de Heidegger "de que hay un pensamiento que es más riguroso que el conceptual". Este gesto lleva aparejada, en primer lugar, la pretensión de que unos pocos disponen de un acceso privilegiado a la verdad, disponen de un saber infalible y tienen derecho a sustraerse a la argumentación pública. Con el gesto autoritario se unen, en segundo lugar, unos conceptos de moral y verdad que establecen una disociación entre el saber válido y el examen y reconocimiento intersubjetivos. Y con él se une, finalmente, la independización del pensamiento filosófico respecto del negocio igualitario de la ciencia, el desarraigo de lo enfáticamente extracotidiano respecto del suelo de experiencia de la práctica comunicativa cotidiana y la destrucción del igual respeto por todos.

El eco que ha tenido la publicación francesa de esta obra ha sido notable. De esas múltiples y variadas reacciones se ocupa en este libro el propio Víctor Farías. En Alemania el gremio de los filósofos se ha mostrado recatado en sus tomas de postura [80]. No sin cierta razón se ha señalado que en la República Fede-

[80] Una excepción la constituye (junto con Schwann) R. Marten, "Heideggers Geist" en *Allmende*, 20, 1988, pp. 82 ss. Marten informa, por lo demás, que ante él y su mujer un día Heidegger «hacia fines de los años cincuenta se puso a contar con los dedos, lleno de preocupación, las cátedras alemanas de filosofía que volvían a estar ocupadas por judíos».

ral de Alemania el tema "Heidegger y el nacionalsocialismo" ha sido tratado con mucha frecuencia desde Georg Lukács y Karl Löwith hasta Hugo Ott, pasando por Paul Hühnerfeld, Christian von Krockow, Theodor W. Adorno y Alexander Schwan, mientras que en Francia Heidegger fue desnazificado a todo correr e incluso promovido a miembro de la resistencia [81]. Pero hay que reconocer que en nuestro país los efectos de tal crítica han sido escasos. Ni la exposición crítica que hizo W. Franzen de la evolución política de Heidegger ni las recientes averiguaciones de Hugo Ott y Otto Pöggeler sobre el compromiso político de Heidegger han trascendido los círculos especializados. De ahí que la versión alemana de este libro no sólo se justifique porque ofrezca la primera exposición completa de la evolución política de Heidegger sobre una base documental ampliada. Antes bien, el eco que en los medios de comunicación alemanes ha tenido la versión francesa es buena prueba de que la apología de Heidegger, que Hugo Ott califica de magistral y de ejemplo de estrategia, ha dejado tras de sí una cierta necesidad de ilustración. Con la reimpresión del escrupuloso estudio de Nicolas Tertulian, el *Frankfuter Rundschau* de 2 de febrero de 1988 ha sido el único en contribuir en algo a esa ilustración.

A la edición alemana del libro es deseable que siga una segunda ronda de discusión que no se deje dominar por encubrimientos apologéticos [82], por intentos

[81] Cfr. sobre esto H. Ott, "Wege und Abwege", *Neue Zürcher Zeitung* de 27 de noviembre de 1987, p. 39; este artículo contiene también referencias críticas de un experto al libro de Farias.

[82] K. Bernath, "Martin Heidegger und der Nationalsozialismus", *Süddeutsche Zeitung* de 30-31 de enero y 6-7 de febrero de 1988.

de planificación ideológica, cuyo trasfondo salta a la vista [83], por el remedo de gestos [84], o por un simple, desenfadado y aun delirante resentimiento [85].

En la discusión actual se ha prestado poca atención a la parte del libro que se ocupa del período de juventud de Heidegger hasta su crisis religiosa. Pero, a más largo plazo, estas partes podrían proporcionar *un fecundo impulso a la discusión. La obra principal* de Heidegger, *Ser y Tiempo*, delata una intensa discusión del autor con San Agustín, Lutero y Kierkegaard. Merced a estos rasgos protestantes, esa obra se inserta en la corriente principal de la tradición filosófica alemana, que proviene de Kant. Pero, tras ese perfil, a muchos de nosotros nos permaneció oculto el origen católico del proceso de formación de Heidegger. Pues bien, Farías saca enérgicamente a la luz el trasfondo que para la obra de Heidegger representa la mentalidad de ese catolicismo de Alemania del sur y Austria, cuyas variantes ultramontanas provienen del *Kulturkampf* del siglo XIX. Y ello arroja, a su vez,

---

[83] H. Ritter, "Bruder Heidegger", *Frankfurter Allgemeine Zeitung* de 2 de febrero de 1988; F. Fellmann, "Ein Philosoph im trojanischen Pferd", *Frank. Allg. Zeitung* de 2 de marzo de 1988. Aquí el filósofo de Münster convierte un artículo italiano sobre Karl Löwith en ocasión para volver sobre Farias. Y lleva a efecto una inversión de *roles*, que en su momento estuvieron bastante unívocamente distribuidos entre verdugos y víctimas: "Filosóficamente más interesante que la manifiesta seducción de Heidegger por la barbarie nazi, es la seducción que se oculta tras esa pretensión absoluta de radical cientificidad que caracteriza a Husserl." No fue sólo su origen judío, sino también su humanismo, lo que puso a Husserl a resguardo de las seducciones de la barbarie nazi: no veo por qué esto habría de carecer de interés filosófico.

[84] J. Baudrillard, "Zu spät", *Die Zeit* de 5 de febrero de 1988.

[85] J. Busche, "Also gut. Heidegger war ein Nazi", *Pflasterstrand*, enero de 1988.

nueva luz sobre la última filosofía de Heidegger. Ciertamente, ésta se sitúa bajo las premisas de un nuevo paganismo, que en los años treinta se tornó, por así decirlo, oficial. Pero el contenido político y el contenido que en términos de diagnóstico de la actualidad cobra la "destrucción de la Metafísica" practicada bajo esas premisas hacen revivir los estereotipos de un decidido antimodernismo que el joven Heidegger habría mamado ya en un medio familiar y escolar acuñado por el *Kulturkampf*.

Verdad es que las reacciones de defensa contra el libro de Farías se refieren a la biografía política en sentido estricto. Ésta nos confronta por primera vez con los desesperantes detalles de la cotidianidad nazi de un filósofo importante. Tras este libro ya no será tan fácil como hasta aquí establecer una separación entre el gesto radical del gran pensador y las sorprendentes actividades y mezquino orgullo de un radicalizado profesor alemán de provincias. "Lo verdadero no es para cualquiera, sino sólo para los fuertes" —yo no sabría cómo podría desublimarse de manera más eficaz ese fatal *pathos* que con las revelaciones que Farías nos ofrece—. Farías nos pone ante los ojos lo contumazmente consecuente de esas prácticas de coordinación, de esas confesiones e intervenciones propagandísticas, de esas cartas e intrigas privadas, de esos planes para la construcción de una forja de cuadros, de esas parcialidades y rivalidades, que se desarrollaron en el pequeño mundo académico. Farías compara citas de Heidegger y Hitler de una manera casi ingenua; pero este cuestionable método puede tener un saludable efecto clarificador; pues ilumina las conexiones semánticas entre los abisales textos filosóficos y las directas frases de la propaganda nazi. El rudo antiamericanismo, el horror ante lo asiático,

la lucha contra el extrañamiento latino de la esencia greco-germana, la xenofobia y la sentimentaloide lírica de la patria y terruño: estos obtusos elementos desarrollan una misma capacidad de configurar mentalidades cuando aparecen desnudos que cuando aparecen revestidos de Hölderlin.

Ésta es la enseñanza que hace valer Farías frente a aquellos albaceas que siguen pensando que el rango intelectual de un autor obliga a los que vienen después a aceptar su herencia entera e *indivisa*.

CARL SCHMITT: LOS TERRORES DE LA AUTONOMÍA

En el contexto de las discusiones anglosajonas no se imagina uno bien a Carl Schmitt. El perfil espiritual de este hombre y su destino político pertenecen a un contexto muy alemán, incluso en los puntos en que su mentalidad católica destaca del entorno de la universidad de coloración protestante de los mandarines alemanes.

Carl Schmitt era un año mayor que Adolf Hitler, quien se le tornó en destino. El año pasado murió a los noventa y siete años de edad en Plettenberg, su pueblo natal de Westfalia. Las apasionadas esquelas lo confirman: en el caso de Carl Schmitt aún hoy se siguen dividiendo los espíritus.

UN CONCEPTO EXPRESIONISTA DE LO POLÍTICO

En 1932 apareció su famoso libro sobre *El concepto de lo político,* en el que Carl Schmitt discute también de paso con la teoría pluralista del Estado de Harold J. Laski. Naturalmente que el autor conoce las correspondientes definiciones de Max Weber. Pero él no es un científico social y no se interesa por un concepto analítico del poder político. Schmitt se pregunta como un filósofo tradicional por la "esencia" de lo político. Sin embargo, desde el punto de vista de Aristóteles, la

respuesta que después da se parece más bien a una respuesta a la pregunta por la esencia de lo estratégico. Lo político no se revela en el carácter vinculante de las decisiones de una autoridad estatal, sino que se muestra más bien en la autoafirmación colectivamente organizada de un pueblo "políticamente existente" contra los enemigos externos e internos. La fantasía de Carl Schmitt se enciende ante las "tormentas de acero" de las que Ernst Jünger había hablado a propósito de la Primera Guerra Mundial. El pueblo fundido en la lucha a vida o muerte afirma su propia peculiaridad tanto contra los enemigos externos como contra los traidores en las propias filas. El caso serio de lo político se define por el fenómeno de la lucha en el deslinde de la propia identidad contra la alteridad de un enemigo que amenaza la propia existencia, por la situación de guerra que implica a todo un pueblo y por la situación de guerra civil. En cualquier caso es "la posibilidad real de aniquilación física" la que define el caso serio, el caso de verdad de lo político. Y un proceso sólo puede llamarse político si, a lo menos implícitamente, está referido a ese caso serio. Toda política es esencialmente política exterior. También la política interior queda bajo las categorías del peligro que representa un enemigo que amenaza nuestra existencia. En el estilo expresionista de su época Carl Schmitt erige, pues, un concepto dramático de lo político, a cuya luz todo aquello a lo que normalmente damos ese nombre no tiene más remedio que aparecer como banal.

Ya la *Teología política* de 1922 tenía por fin, en prosecución de un libro sobre la dictadura, renovar el concepto de poder soberano en sus capas semánticas contrarrevolucionarias. La crítica publicada en 1923 a los *Geistesgeschichtliche Grundlagen des Parlamenta-*

rismus (Las bases ideológicas del parlamentarismo) toma motivos de su libro sobre el romanticismo político y efectúa un inmisericorde ajuste de cuentas con el liberalismo. La teoría decisionista del Estado, que Carl Schmitt propaga en uno de los libros, se sigue sin solución de continuidad de la crítica emprendida en el otro contra el tipo de pensamiento político fundado en el Derecho natural racional. El abisal carácter de estos dos tempranos trabajos aparece aún con más claridad a la luz de su obra principal, un estudio sobre Hobbes, que asimismo tampoco es muy extenso. En ese libro resume Carl Schmitt de un golpe su filosofía del Estado. Además, el *Leviatán,* que surge en 1938, es decir, que se publica en mitad del período nazi, nos conduce también al centro político del mundo de ideas de Carl Schmitt.

EL MITO DEL LEVIATÁN

Schmitt admira a Hobbes a la vez que lo critica. Celebra en Hobbes al único teórico político de rango que en el poder soberano reconoció la sustancia decisionista de la política estatal. Pero también lamenta al teórico burgués que se arredra ante las últimas consecuencias metafísicas y que, contra su voluntad, se convierte en antecesor del Estado de Derecho tal como lo entiende el positivismo jurídico.

El teólogo político Carl Schmitt ve confirmada esta ambivalente apreciación que hace de Hobbes incluso "por el sentido y fracaso de un símbolo político". Se refiere en esta frase Carl Schmitt a la imagen viejotestamentaria del Leviatán, el gigantesco dragón diabólico, con el que no se puede medir ningún poder en la Tierra. Leviatán se levanta del mar y derrota a Behemot, el poder de la tierra firme. A los judíos esta

lucha de monstruos se les representó siempre como la imagen horrorosa y odiosa de la vitalidad pagana. Pero al desconocer esta lectura subversiva, Hobbes se equivocó en la elección de su signo. Su intención, contraria a la de esa lectura, habría sucumbido a la deletérea fuerza de la imagen mítica. Pues, presentada bajo esa imagen, la sustancia del Estado moderno habría quedado malentendida en los siglos siguientes como una enormidad *contra naturam:* "La imagen no se ajustaba al sistema de pensamiento con que quedó ligada [...] la interpretación judía tradicional repercutió sobre el Leviatán de Hobbes."

A continuación, y en términos de historia de las ideas, Schmitt llena este marco mitológico con dos tesis. Primero proyecta sobre Hobbes su propia idea de soberanía, desarrollada en 1922 en la *Teología política.* Así como sólo triunfando sobre Behemot es Leviatán el poder que es, así también el Estado moderno sólo se afirma como poder soberano reprimiendo la resistencia revolucionaria. El Estado es la perpetua guerra civil impedida. Su dinámica es la opresión de la revuelta, la perpetua sujeción de un caos que tiene su fuente en la naturaleza mala de los individuos. Éstos se sienten impelidos por su propio deseo de autonomía, pero sucumbirían a los horrores de su emancipación si no acudiera a salvarlos la facticidad de un poder que vence a todo otro poder. Soberano es quien decide sobre el estado de excepción. Y, como las fuerzas subversivas se presentan siempre en nombre de la verdad y la justicia, el soberano que quiera evitar el estado de excepción tendrá que reservarse también la decisión en lo tocante a definir que ha de valer públicamente como verdadero o justo. Su poder de decisión es la fuente de toda validez. Sólo el Estado define la confesión pública de sus ciudadanos.

Mas, en lo concerniente a la confesión religiosa, a Hobbes se le escapa una falta que, a juicio de Schmitt, es grave: distingue entre *faith* y *confession* y declara la neutralidad del Estado frente a la confesión de sus ciudadanos, frente a su fe privada. Sólo el culto público está sujeto a control estatal. En la supuesta inconsecuencia de esta distinción basa Carl Schmitt su segunda tesis. La reserva de fe privada concedida por Hobbes la entiende Carl Schmitt como puerta de entrada de la subjetividad de la conciencia burguesa y de la opinión privada, que progresivamente desarrollan su fuerza subversiva. Pues esta esfera privada se proyecta hacia afuera y se amplía hasta convertirse en esfera de la opinión pública burguesa; en el seno de esta última la sociedad civil se hace valer como contrapoder político, que, al reservar al parlamento las competencias en lo tocante a legislación, acaba derrocando de su trono al Leviatán. Pero, al montar este escenario, Carl Schmitt olvida por completo que Hobbes desarrolla *desde el principio* su concepto de soberanía en conexión con la positivación del Derecho. El Derecho positivo exige por su propio concepto un legislador político que ya no puede estar ligado a las normas superiores del Derecho natural y que sólo así es soberano. De ahí que en la propia idea de Hobbes de un legislador soberano que se ve ligado al medio que representa el Derecho positivo esté ya el germen de esa evolución conducente al Estado de Derecho, que Carl Schmitt considera una tremenda fatalidad y que sólo pudo deducir a partir de una neutralización histórica del poder estatal frente a las convicciones privadas últimas en materia de fe.

Esta versión se nutre por su parte de ideas anteriores sobre la crisis del Estado de Derecho, desarrolladas por primera vez en el escrito sobre el parlamentarismo. El Estado parlamentario, es decir, el Estado centrado en el poder legislativo, surgió en Alemania tras la Primera Guerra Mundial, esto es, bajo las condiciones del capitalismo organizado y en las formas de una democracia de masas organizada en términos de Estado social. Durante la república de Weimar Carl Schmitt ve en ese Estado intervencionista un sistema de legalidad tomado por el "poder social". Se trata de un sistema de legalidad socavado en términos de positivismo jurídico y, en punto a dominación, privado de su sustancia de poder. Esto no era sino el resultado de un secular proceso de desencantamiento de un poder estatal antaño sacro, que incluso en la Modernidad no habría podido afirmar de otro modo su verdadera soberanía que como una unidad de poder temporal y espiritual. Esa unidad habría quedado enseguida disuelta en el dualismo de Estado y sociedad, y en el momento en que la considera Schmitt está hecha astillas en el pluralismo de los "poderes sociales". Como "poderes indirectos", los partidos, los sindicatos, las asociaciones, se tornan a la postre en totalitarios, si bien de forma apolítica: tienen el poder sin tener la responsabilidad, sólo tienen ya oponentes pero no enemigos, y tienen miedo al peligro de una genuina autoafirmación política. Del poder de decisión política sólo conservan el carácter vinculante de los mandatos estatales, pero no el riesgo existencial de una autoafirmación a vida o muerte.

El libro sobre Hobbes desarrolla después la perspectiva desde la que estos argumentos de los años

veinte se articulan en una unidad. Weimar le aparece a Schmitt como un período de caída: los restos de un Estado que ya el propio Hobbes sólo había sabido concebir a medias, se disolvían en una apolítica "autoorganización de la sociedad". Transitoriamente esta crisis sólo podía superarse por la vía de una utilización dictatorial del parágrafo 48 de la Constitución de Weimar, relativo al estado de emergencia, aunque a la larga sólo podría resolverse mediante el "Estado total". Schmitt pensaba aquí ante todo en Mussolini y el fascismo italiano. Tras la toma del poder por los nazis, fue lo suficientemente oportunista como para dar a su construcción del Estado ese pequeño giro que era menester para no tener que entender ya el decisionismo del *Führer* en términos puramente hobbesianos, sino como remate colocado sobre los "órdenes concretos" del pueblo. Es el sentido que tiene el prefacio a la segunda edición de la *Teología política* del año 1933, en el que Schmitt se apresura a someter a ulterior desarrollo el tipo decisionista de pensamiento jurídico para convertirlo en "institucionalista".

Y lo bien que a este miembro del Consejo de Estado prusiano, situado bajo la protección directa de Hermann Göring, le salió tal adaptación lo demuestra precisamente el *Leviatán.* Tal adaptación admira en lo tocante sobre todo al desarrollo que, en términos de historia de las ideas, hace Carl Schmitt de la mencionada tesis de que, al cabo, la interpretación judía repercute sobre el Leviatán: Schmitt construye una genealogía antisemítica de los enemigos del Leviatán. Esta comienza por Spinoza, que, como filósofo judío, se acerca desde fuera a la religión del Estado y abre una peligrosa brecha a la libertad individual de pensamiento; prosigue con Moses Mendelsohn y con el "infatigable espíritu de los judíos" en las órdenes de ma-

sones e iluminados del siglo XVIII, que, “con certero instinto”, minaron el poder del Estado con el fin de “paralizar a los pueblos extraños y emancipar al propio pueblo judío”. y conduce finalmente a los judíos emancipados que son Heine, Borne y Marx, que hacen un uso subversivo de los “ámbitos de operación” logrados en la prensa, el arte y la ciencia. Todos ellos “han paralizado espiritualmente” al Leviatán, al Estado como mito.

LA INFLUENCIA DE CARL SCHMITT EN LA REPÚBLICA FEDERAL

Hace pocos años se reeditó la primera impresión del Leviatán de Carl Schmitt, con un epílogo del editor, por lo demás un desengañado activista de fines de los años sesenta, que retiró su libido política de Fidel Castro para desplazarla hacia Carl Schmitt. Günther Maschke no trata ciertamente de restar importancia a esa galería de antepasados judíos de enemigos del Leviatán como una simple confesión de boquilla por parte de Schmitt para contentar a los nazis —como hiciera George Schwab (el traductor de *Political Theology*) en su libro *The Challenge of Exception*—; pero, eso sí, quiere verla reducida al formato de testimonios del “clásico antijudaísmo católico”. Por lo demás, Maschke se esfuerza (todo cuento se lo permite la realidad de los hechos) por ver la situación de Carl Schmitt durante el período nazi con los propios ojos de éste. Pues, en lugar de pronunciar una sola palabra de autocrítica, Carl Schmitt se había presentado a sí mismo tras la guerra como el “Benito Cereno del Derecho internacional europeo”. Se trata de una alusión

a aquel desafortunado capitán de la novela de Herman Melville, del que todos los demás piensan que es quien manda en el barco de piratas cuando en realidad tuvo que arriesgar su vida como rehén.

En Inglaterra y en Estados Unidos se preguntarán admirados cómo un hombre como Carl Schmitt puede seguir ejerciendo en la República Federal, aún cuarenta años después, un influjo intelectual tan considerable. Las razones radican ante todo en la calidad de la obra de Schmitt. Como demuestra su brillante *Teoría de la Constitución* de 1928, Carl Schmitt fue un competente constitucionalista, que fue tomado en serio como sutil oponente incluso por los juristas más influyentes de la epoca de Weimar, por Richard Thomas, Hermann Heller o Ruldolf Smend. Además, Carl Schmitt fue un buen escritor, que supo unir la contundencia conceptual con asociaciones ingeniosas e incluso sorprendentes. Este arte de la formulación no se trasluce por desgracia en la traducción inglesa. Por lo demás, Carl Schmitt fue un intelectual que hasta bien entrados los años treinta puso su saber profesional al servicio de diagnósticos de la época dotados de una elevada sensibilidad. Y finalmente, pese a la claridad de su lenguaje, mantuvo el gesto del metafísico que se zambulle en las profundidades, al tiempo que desenmascara los aspectos más humillantes de la realidad.

Pero estas cualidades no hubieran bastado a compensar el efecto de descrédito resultante de su brutal antisemitismo y de su buena amistad y trato con las autoridades nazis, si no se hubiera añadido algo más: Schmitt tuvo y tiene aún importantes discípulos, y también discípulos de discípulos —incluso en el propio Tribunal Constitucional—. Con Ernst Forsthof, Schmitt ejerció su influencia en la controversia que

entre los constitucionalistas se desarrolló en los años cincuenta acerca de la relación entre Estado de Derecho y Estado social. Y, aun mucho después, el anciano caballero desarrollaba desde el sillón de su domicilio privado una cuidadosa política de descendencia; trabajos científicos de conocidos juristas, historiadores y filósofos fueron inspirados personalmente por él.

Mas tampoco esta constelación hubiera bastado si la mentalidad de los "jóvenes conservadores" no siguiera ejerciendo todavía fascinación. Hagamos memoria. El hegelianismo de derechas había dejado en los años veinte un mortificante vacío una vez que la ilustración sociológica de Max Weber hubo despojado al Estado de esa aura de hermanamiento con la razón y la religión. Por un lado, se quiso dar remate a la pérdida de esa aura, pero, por otro, era difícil resignarse al banalizado negocio de ese Estado administrativo organizado en términos de democracia de partidos. Por una parte, se era, pues, lo suficientemente cínico como para percatarse de lo puramente mecánico de la maquinaria de ese Estado; pero, por otra, se pretendió renovar contra él la sustancia y misterio de la corroída soberanía, y ello aunque fuera mediante un acto de inaudita exaltación.

Esta vaga añoranza fue lo que vino a satisfacer Carl Schmitt, quien bebía de la misma experiencia generacional que Martin Heidegger, Gottfried Benn y aun Ernst Jünger. Todos ellos hicieron frente con respuestas pseudorrevolucionarias a esa añoranza de lo prístino en lo completamente otro, que, como siempre suele suceder, erró lo otro, para quedarse con lo viejo y muy viejo. Aún hoy este mensaje no ha perdido del todo su *appeal,* sobre todo en algunas olvidadas subculturas que antaño nacieron de la izquierda.

LA ACTUALIDAD DE SUS MOTIVOS DE PENSAMIENTO

En la filosofía *francesa* contemporánea, los *maître-penseurs* alemanes Nietzsche y Heidegger, que Gluckmann moviliza contra Hegel y Marx, han venido a convertirse más bien en fuente de confusiones. Pero no creo que en el mundo *anglosajón* Carl Schmitt pueda llegar a desarrollar una similar fuerza de contagio. Pues en otro caso habría que recomendar una vez más ese estudio nacido de una sugerencia de Helmut Plessner, en el que se establece una comparación entre Carl Schmitt, Ernst Jünger y Martin Heidegger: me refiero a la tesis doctoral de Christian von Krockow escrita en 1958 (Stuttgart). Fuera del políticamente viciado contexto alemán, sí veo que es una oportunidad para una discusión quizá ahistórica, pero sin inhibiciones, de muchos de los motivos procedentes de Schmitt. Pues lo que es claro es que los motivos de pensamiento de Schmitt aún hoy se muestran capaces de poner algo en movimiento.

El propio Carl Schmitt retornó una vez más en 1970 a su *Teología política (Politische Theologie,* II, Berlín), para establecer conexiones con dos discusiones contemporáneas, que no dejan de resultarle próximas. La *Teología política* fue retomada en los años sesenta por teólogos como Johann Baptist Metz y Jürgen Moltmann bajo la influencia de Ernst Bloch, por tanto en un sentido muy distinto. Mientras tanto, las disputas dogmáticas sobre los movimientos teológicos postconciliares han prestado nueva actualidad a esa teología de la liberación, tras haberse difundido en Sudamérica. Los paralelos con el tercer y cuarto capítulos del escrito de Schmitt de 1922 saltan a la vista, si bien su autor dejó bien claro medio siglo después que

lo que entonces le había interesado era simplemente la analogía en la formación de conceptos en la dogmática teológica y en la dogmática jurídica. Y, en efecto, las similitudes morfológicas que, a la manera de Spengler, señala Schmitt entre las figuras de pensamiento teológicas y jurídicas no eran para él ningún fin en sí. La comparación, por ejemplo, entre el papel del milagro en la teología y el del estado de excepción en filosofía política tenían como único fin prestar a su teoría de la soberanía una dimensión de profundidad. Lo que Schmitt pretendía era volver a poner en juego la filosofía política de la contrarrevolución, una filosofía política motivada directamente por la teología, y sobre todo la doctrina de Donoso Cortés, que tras 1848 había hecho *tabula rasa* del activo legitimismo de la monarquía de Julio y había opuesto al dominio de la burguesía liberal, al dominio de la "clase discutidora", una dictadura justificada en términos religioso-existenciales. Pero ¿qué une a esa teología de la contrarrevolución con la teología de la liberación?, ¿y qué significa que hoy las tesis del cardenal Ratzinger, que se acomodan más bien a una teología de la contrarrevolución, puedan presentarse en nombre de una crítica casi barthiana a toda teología política?

Esto nos remite ya al segundo contexto de discusión en que hoy cabe situar ese tipo de catolicismo político de Carl Schmitt; me refiero a la disputa en torno a la legitimidad de la Edad Moderna, es decir, a la disputa en torno al derecho propio que asiste a la Modernidad. ¿Puede la Modernidad estabilizarse en esa su conciencia de extraer de sí misma sus propias orientaciones normativas, o no tendrá más remedio que dejarse reconducir, como inestable producto de una secularización que todo lo disgrega, al horizonte de la historia de la salvación y a la cosmología? En los años

ochenta son bien reconocibles las tendencias a una vuelta a la metafísica; y es sintomática la trayectoria intelectual del filósofo católico Robert Spaemann, que partió del decisionismo de Carl Schmitt y que, mientras tanto, ha aterrizado en Platón. Quizá este recurso a la tradición en términos de una crítica a la Modernidad contribuya también a explicar el interés, a primera vista sorprendente, que los discípulos americanos de Leo Strauss y Michael Oakshott tienen en introducir póstumamente a Carl Schmitt en el mundo anglosajón.

Un ulterior interés por ese escrito podría también apelar a las relaciones de Carl Schmitt con Hugo Ball, es decir, con un dadaísta que desde el "Café Voltaire" de Zurich retornó al seno de la Iglesia como única fuente de beatitud y salvación. Las polémicas discusiones de Carl Schmitt con el romanticismo político ocultan, en efecto, las estetizantes oscilaciones de su propio pensamiento. También en este aspecto se hizo patente una afinidad con la *intelligentsia* fascista. El último capítulo del libro sobre el parlamentarismo lleva por título "Teorías irracionalistas del uso directo de la fuerza". En ese capítulo Carl Schmitt traza una línea que va de Donoso Cortés a Mussolini, pasando por Sorel, y hace el agudo pronóstico de que el mito de la huelga general quedaría vencido por el mito de la nación. Pero lo que le fascina sobre todo es la estética de la violencia. La soberanía, interpretada conforme al modelo de la *creatio ex nihilo,* cobra mediante esta referencia a la destrucción de lo normativo en general un aura de significados surrealistas. Lo cual invita a una comparación con el concepto de soberanía de George Bataille y explica también por qué Carl Schmitt se sintió en aquel momento obligado a felicitar al joven Walter Benjamin por su artículo sobre G. Sorel.

LOS FUNDAMENTOS NORMATIVOS DE LA DEMOCRACIA

Ciertamente sobre el trasfondo anglosajón de una comprensión empirista de la formación democrática de la voluntad colectiva, que, sin segundas intenciones, pone en relación a la democracia con el equilibrio de intereses, el dominio de la mayoría y la formación de elites, las consideraciones de Carl Schmitt tienen que tener un efecto provocador. Pero no es menester apuntarse, como Carl Schmitt y después Arnold Gehlen, a un institucionalismo a lo Hauriou, ni tampoco creer en la fuerza fundadora de las ideas, para atribuir una no desdeñable significación práctica a la fuerza legitimadora que posee la autocomprensión de una praxis establecida. El interés por los fundamentos que la "dominación legal" (en el sentido de Max Weber) parlamentaria tiene en la historia de las ideas puede entenderse también en este sentido más trivial. Sobre los fundamentos normativos de la democracia se seguirá discutiendo siempre, porque de la autocomprensión de la democracia depende no sólo la estabilidad de una práctica existente, sino también los fundamentos normativos que son menester para su evaluación crítica.

Pero Carl Schmitt extremó hasta tal punto en términos idealistas aquellas ideas que, según su concepción, explican el parlamentarismo, que a los ojos del lector no eran menester más argumentos para entender que esas ideas habían perdido toda apoyatura en la realidad. La forma en que Carl Schmitt emprende tal exageración y ridiculización sigue siendo instructiva; instructiva, por lo demás, también para esa izquierda que, aquí en la República Federal de Alemania y hoy sobre todo en Italia, quiere expulsar al

diablo invocando a Belcebú y llenar el agujero de la inexistente teoría marxista de la democracia con la crítica fascista de Carl Schmitt a la democracia.

El medio de una discusión pública y gobernada por argumentos, que Schmitt hace risible, es, en efecto, esencial para toda justificación democrática del dominio político. También la regla de la mayoría puede interpretarse como un procedimiento que tiene por fin posibilitar aproximaciones realistas a la idea de un consenso lo más racional posible cuando urge la necesidad de decidir. Schmitt hace de ello una caricatura, al ignorar, incluso en el plano de la autocomprensión teorética de la democracia, tres cosas. Primero, las *suposiciones* de racionalidad que los participantes en una formación discursiva de la voluntad común han de hacer *in actu* son presuposiciones necesarias, pero por lo general contrafácticas. Asimismo, sólo a la luz de tales suposiciones de racionalidad cabe entender en general la función y sentido de las reglamentaciones de las discusiones parlamentarias. Por otro lado, los discursos prácticos versan sobre la universalizabilidad de intereses; no se puede, por tanto, como hace Schmitt, oponer la competición por los mejores argumentos a la competencia de los intereses subyacentes. Y, finalmente, no es de recibo eliminar por entero de este modelo de la formación pública de las decisiones colectivas la negociación y el compromiso; la cuestión de si los compromisos se han producido en condiciones de juego limpio es algo que sólo puede decidirse a su vez sometiéndolo a un examen discursivo.

Pero la jugada verdaderamente problemática la hace Carl Schmitt cuando establece una separación entre democracia y liberalismo. Limita el procedimiento de la discusión pública al papel de la legislación parlamentaria y lo desconecta de la toma demo-

crática de decisiones colectivas. Como si la teoría liberal no hubiera incluido ya siempre también la idea de una formación general de la opinión y la voluntad colectiva en el seno del espacio público político. Democrática es la condición de iguales oportunidades para todos en la participación en un proceso de legitimación canalizado a través del medio de la opinión pública. Pero Schmitt, con fines por lo demás bien claros, quiere establecer una separación entre una democracia entendida en términos identitarios y la discusión pública (que queda adjudicada al liberalismo). Y establece los cortes conceptuales de suerte que puede separar la formación democrática de la voluntad colectiva de los presupuestos universalistas de una participación general, limitarla al sustrato de una población étnicamente homogénea y rebajarla a una aclamación de masas enardecidas, ajena a toda argumentación. Sólo de esta guisa cabe representarse una democracia de caudillos, cesarista y étnicamente homogénea, en la que quedaría encarnado algo así como soberanía. Con ello Schmitt proporciona por lo demás el concepto de democracia que sus colegas emigrados a Estados Unidos utilizarían después para una teoría del totalitarismo.

Hoy parecen haberse vuelto de nuevo actuales las objeciones de Carl Schmitt contra "el universal significado e importancia de la fe en la discusión". Su crítica afecta aquí al núcleo del racionalismo occidental. El que los tonos, los de entonces y los de ahora, se parezcan es razón de sobra para echarse a temblar.

CONCIENCIA HISTÓRICA E IDENTIDAD POSTRADICIONAL

LA ORIENTACIÓN DE LA REPÚBLICA FEDERAL HACIA OCCIDENTE

I

Con su referencia a la cultura europea la dedicatoria del premio Sonning nos recuerda el medio que hoy nos une. Me refiero a nosotros, los europeos occidentales, que no sólo nos nutrimos de la herencia de la historia europea, sino que compartimos también formas democráticas de Estado y formas occidentales de vida. Este "Occidente" quedó determinado por la primera generación de Estados de la Europa moderna; a él pertenecen ingleses y franceses de forma tan obvia como daneses y suecos. Que los alemanes de este lado del Elba y el Verra se consideren miembros de la Europa occidental es algo que sólo se ha vuelto obvio en los decenios siguientes a la Segunda Guerra Mundial.

Todavía en medio de la Primera Guerra Mundial publicó el liberal Friedrich Naumann un libro con el título de *Mitteleuropa* (Centroeuropa). Un año antes de la toma del poder por el nacionalsocialismo, Giselher Wirsing, miembro de *Die Tat* escribe sobre *Mitteleuropa und die deutsche Zukunft* (Centroeuropa y el futuro de Alemania). En ello se refleja el sueño de una hegemonía de las potencias centrales y aquella

ideología del "centro", que desde el romanticismo hasta Heidegger tan hondamente enraizada estuvo en la "profunda corriente anticivilizatoria, antioccidental de la tradición alemana" [1]. Esa autoconciencia fijada a la posición geográfica de centro quedó extremada una vez más en términos de darwinismo social durante el período nazi. Y tal mentalidad pertenece a los factores que explican cómo pudo ocurrir que toda una población civilizada cerrara los ojos ante asesinatos masivos. La conciencia de haber emprendido un camino especial, un camino que separaba a Alemania de Occidente y le otorgaba frente a éste una posición privilegiada, es algo que sólo ha quedado descreditado por Auschwitz; o es algo que en todo caso ha perdido tras Auschwitz su capacidad de configurar mitos. Aquello con que los alemanes nos disociamos entonces de la civilización occidental, e incluso de toda civilización, provocó un *shock*. Y si bien muchos ciudadanos de la República Federal empezaron negando ese *shock*, también ellos quedaron bajo su influencia cuando poco a poco han ido abandonando sus reservas frente a la cultura política y a las formas de organización social de Occidente. Una mentalidad ha cambiado.

Así al menos parecía y así al menos me lo sigue pareciendo a mí. Verdad es que surgen dudas sobre este diagnóstico cuando se considera, con la desconfianza que el caso exige, la disputa que entre historiadores está teniendo lugar desde hace un año y que es en realidad un debate sobre la autocomprensión de la República Federal. Ciertamente por ambas partes se de-

---

[1] Th. W. Adorno, "Was bedeutet: Aufarbeitung de Vergangenheit", en *Eingriffe,* Francfort, 1963, p. 137.

fiende enfáticamente la orientación de la República Federal hacia Occidente; pero una de las partes concibe esos lazos más bien en términos de política de bloques y piensa primariamente en la alianza militar y en la política exterior, mientras que la otra acentúa los lazos con la cultura de la Ilustración europea. Lo que se debate no es la pertenencia de la República Federal a la Europa occidental, sino la cuestión planteada por parte conservadora de si la opción por Occidente no debería quedar anclada en una renovada conciencia nacional, capaz de calar en toda la población. La supuestamente amenazada identidad de los alemanes, así se piensa, debería quedar afianzada mediante actualización histórica de "elementos del pasado susceptibles de asentimiento". Para quienes así piensan se trata de una iluminación neohistoricista de continuidades de la historia nacional, que incluso pasan a través de los años treinta y cuarenta. Las generaciones actuales, así se espera, podrían adoptar un comportamiento más distanciado y libre frente a un período nacionalsocialista al que al menos no se negasen ciertos aspectos de normalidad.

Pero, del otro lado, los críticos hacen valer que con esta especie de política de la historia la verdad histórica se quedaría perdida en el camino. Temen la nivelación histórica de lo excepcional, es decir, de los procesos y situaciones que hicieron a Auschwitz posible, también por otra razón. El desplazamiento de los pesos morales y la banalización de lo extraordinario podrían embotar la conciencia de las discontinuidades de nuestra historia reciente. Pues sólo manteniendo intacta la conciencia de la ruptura con tradiciones fatales puede significar la apertura sin reservas de la República Federal a la cultura política de Occidente algo más que una oportunidad económicamente atractiva

e insoslayable en punto a política de bloques. Lo que me importa es precisamente este "más" en reorientación intelectual.

Ahora bien, no me atrevería a importunar a un público danés con esta problemática casi íntimamente alemana si no creyera que también pueden obtenerse de ella aspectos generales. Naturalmente, no es mi intención proceder a hacer generalizaciones apresuradas. En Dinamarca "sólo" un uno por ciento de la población judía cayó en manos de las SS [2]. Ninguna razón, pues, para felicitarse, ya que cada individuo deportado deja tras de sí la huella de una historia de sufrimientos no susceptible de reparación alguna. Y, sin embargo, pueden estar ustedes orgullosos de lo que muchos de sus compatriotas hicieron en un momento en que en Alemania la gran masa de la población dejó, cuando menos, que ocurriera lo monstruoso que, también cuando menos, se presumía o sospechaba. Unos son los herederos de las víctimas y de aquellos que prestaron ayuda u ofrecieron resistencia. Otros, los herederos de los autores o de aquellos que nada hicieron para evitarlo. Esta dividida herencia no funda para los nacidos después ningún mérito personal ni ninguna culpa personal. Pero allende toda culpa individualmente imputable, distintos contextos históricos pueden significar cargas históricas distintas. Con las formas de vida en las que hemos crecido y que han acuñado nuestra identidad, asumimos clases muy distintas de responsabilidad histórica (en el sentido de Jaspers) [3]. Pues de nosotros depende cómo queremos proseguir las tradiciones en que hemos crecido.

Ninguna apresurada generalización, pues. Y, sin

---

[2] H. U. Thamer, *Verführung und Gewalt,* Berlín, 1986, p. 707.
[3] K. Jaspers, *Die Schuldfrage,* Heidelberg, 1946.

embargo, en otro plano, Auschwitz se ha convertido en signo de toda una época —y esto nos afecta a todos—. Lo que en Auschwitz ocurrió fue algo que hasta entonces a nadie se le hubiera ocurrido tener siquiera por posible. En Auschwitz quedó afectada una profunda capa de solidaridad entre todo aquello que lleva rostro humano; la integridad de esa capa profunda se había dado por supuesta hasta entonces, sin reparar mucho en ella, pese a todas las bestialidades que registra la historia universal. Ese lazo de ingenuidad quedó roto entonces, una ingenuidad de la que habían extraído su autoridad tradiciones incuestionadas, de las que se habían nutrido continuidades históricas. Auschwitz cambió las condiciones relativas a la continuación de la vida histórica, y ello no sólo en Alemania.

Quizá sepan ustedes de ese curioso sentimiento arcaico de vergüenza que se produce ante una catástrofe a la que por casualidad y sin ningún mérito propio hemos sobrevivido. Yo observé por primera vez esa reacción en los otros, en aquellos que habían escapado de los campos de concentración, que se habían "sumergido", o que habían emigrado, y que no podían ejercer su solidaridad con aquellos que no habían sobrevivido a las acciones de exterminio, de otro modo que mediante el inexplicado autotormento que representa ese sentimiento de vergüenza. Medido por criterios de culpa personal, tal sentimiento carece de base. Pero aquellos que se dejan arrastrar por el remolino de ese tipo de melancolía se comportan como si, mediante esa co-sufriente memoria, quisieran quitar su carácter de definitivo al pretérito de una catástrofe que ya no se puede reparar. No quisiera negar a este fenómeno lo que tiene de específico. Pero, tras aquella catástrofe moral, ¿no pesa sobre la supervivencia

de todos nosotros, aunque de forma algo menos pronunciada, la maldición del simple habernos librado de aquello?, ¿y no funda ese carácter fortuito del mero habernos librado de aquello una responsabilidad intersubjetiva, una responsabilidad en lo tocante a los plexos de vida distorsionados, que sólo garantizan la felicidad o incluso la simple existencia de los unos al precio de la aniquilación de la felicidad, de la negación de la vida, y del sufrimiento de los otros?

II

Walter Benjamin anticipó esta intuición y la trajo a concepto en sus *Tesis sobre filosofía de la historia*: "No hay documento de la cultura que no sea a la vez documento de la barbarie. Y así como el documento no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de tradición por el que pasa de una mano a otra" [4].

Esta frase pertenece al contexto de la crítica de Benjamin a esa consideración de la historia, que el neohistoricismo quisiera renovar hoy, también y precisamente en lo concerniente al período nazi: en el momento en que la escribió Benjamin, la historiografía estaba bajo el signo de un historicismo que se identificaba con los vencedores sin hacer memoria de las víctimas, a no ser de las víctimas triunfalmente transfiguradas de los héroes que se estuvieran considerando. Lo que Benjamin tenía a la vista era el uso público que en el siglo XIX los movimientos nacionales y Estados nacionales hicieron de la historia: ese tipo de his-

---

[4] W. Benjamin, *Geschichtsphilosophische Thesen*, en *Schriften*, I, Francfort, 1951, p. 498.

toriografía, ampliamente difundida y eficaz, que pudo servir como medio a una nación o a un pueblo en el proceso de devenir consciente de su propia identidad. Voy a recordar primero algunas conexiones entre historicismo y nacionalismo, para explicar después por qué hoy, al menos en las sociedades occidentales, nos está vedado el recurso a ese tipo de formación de la identidad en términos de historia nacional.

El nacionalismo, tal como se desarrolló en Europa desde fines del siglo XVIII, es una forma específicamente moderna de identidad colectiva. Tras la ruptura con el *Ancien Régime*, y con la disolución de los órdenes tradicionales de las primeras sociedades burguesas, los individuos se emancipan en el marco de libertades ciudadanas abstractas. La masa de los individuos así liberados se torna móvil, no sólo políticamente como ciudadanos, sino económicamente como fuerza de trabajo, militarmente como obligados al servicio militar y, también, culturalmente como sujetos a una educación escolar obligatoria; que aprenden a leer y a escribir y se ven arrastrados así por el remolino de la comunicación y cultura de masas. En esta situación es el nacionalismo el que viene a satisfacer la necesidad de nuevas identificaciones. De las viejas formaciones de la identidad el nacionalismo se distingue en varios aspectos [5]. En primer lugar, en el nacionalismo las ideas fundadoras de identidad provienen de una herencia profana, independiente de la Iglesia y de la religión, herencia que viene preparada y mediada por las ciencias del espíritu, que nacen en ese momento. Esto explica algo del carácter a la vez penetrante y consciente de esas ideas. Se apoderan

[5] Sobre lo que sigue: P. Alter, *Nationalismus*, Francfort, 1985.

casi por igual de todas las capas de la población y dependen de una forma autoactivadora y reflexiva de apropiación de la tradición. Segundo, el nacionalismo hace coincidir la herencia cultural común de lenguaje, literatura o historia, con la forma de organización que representa el Estado. El Estado nacional democrático, surgido de la Revolución francesa, es el modelo por el que se orientan todos los movimientos nacionalistas. Tercero, en la conciencia nacional se da una tensión entre dos elementos, que en los Estados nacionales clásicos, es decir, en las naciones que sólo cobraron conciencia de sí en las formas de organización estatal con que ya se encontraron, guardan una relación de más o menos equilibrio. Me refiero a la tensión entre las orientaciones universalistas de valor del Estado de Derecho y la democracia, por un lado, y el particularismo de una nación que se delimita a sí misma frente al mundo externo, por otro.

Bajo el signo del nacionalismo, libertad y autodeterminación política significan a la vez ambas cosas: soberanía popular de ciudadanos con iguales derechos y autoafirmación en términos de política de poder de la nación que se ha vuelto soberana. En la solidaridad internacional con los oprimidos, empezando por el entusiasmo de principios del siglo XIX por los griegos y polacos hasta el culto a los héroes y el turismo revolucionario de nuestros días (China, Vietnam, Cuba, Portugal, Nicaragua), se refleja el primer elemento. El otro se torna patente en las imágenes estereotípicas del enemigo, que han venido ribeteando el camino de todos los movimientos nacionales. Para los alemanes entre 1806 y 1914 esas imágenes del enemigo eran las relativas a franceses, daneses e ingleses. Pero síntomas de tal tensión no resuelta no sólo se muestran en tales reacciones de sentidos contrarios,

sino también en ese Estado y en esa conciencia histórica en los que el nacionalismo cobra forma.

La forma de identidad que representa la identidad nacional hace necesario que cada nación se organice en un Estado para ser independiente. Pero, en la realidad histórica, el Estado con una población nacional homogénea ha sido siempre una ficción. El Estado nacional mismo es quien engendra esos movimientos autonomistas en los que las minorías nacionales oprimidas luchan por sus derechos. Y al someter a las minorías a su administración central, el Estado nacional se pone a sí mismo en contradicción con las premisas de autodeterminación a las que él mismo apela. Una contradicción similar atraviesa la conciencia histórica, en cuyo medio se forma la conciencia de una nación. Para poder dar forma y servir de soporte a una identidad colectiva, el plexo de la vida lingüístico-cultural ha de ser hecho presente en unos términos capaces de fundar sentido. Y sólo la construcción narrativa de un acontecer histórico dotado de un sentido cortado al talle del propio colectivo puede suministrar perspectivas de futuro orientadoras de la acción y cubrir la necesidad de afirmación y autoconfirmación. Pero a ello repugna el medio que las ciencias del espíritu representan de reactualización de pasados históricos tomados en sentido afirmativo. Su necesaria referencia a la verdad obliga a las ciencias del espíritu a la crítica; y ello discurre en sentido contrario a la función de integración social para la que el Estado nacional hizo uso público de las ciencias históricas. Normalmente, el compromiso consistió en una historiografía que elevaba a ideal metodológico la identificación con el presente y renunciaba "a barrer la historia a contrapelo" (Benjamin). La mirada que se niega a ver lo que queda detrás del vencedor puede ocultarse tanto

mejor a sí misma su propia unilateralidad o selectividad cuanto que esa selectividad desaparece en la selectividad que es inherente a la forma narrativa.

Con tales contradicciones han vivido, más o menos discretamente, los Estados nacionales clásicos y los nacidos de los movimientos de *risorgimento*. Sólo el nacionalismo integral, que se encarnó en figuras como Hitler o Mussolini, destruyó ese precario balance, liberando por entero al egoísmo nacional de las ataduras a los orígenes universalistas del Estado constitucional democrático. El elemento particularista, apaciguado hasta entonces una y otra vez, rompió finalmente en la Alemania nazi en la idea de una supremacía racial del propio pueblo. Y esto, como queda dicho, cubrió las espaldas a una mentalidad sin la que no hubiera sido posible el exterminio, organizado a gran escala, de categorías pseudocientíficamente definidas de enemigos internos y externos. Tras el *shock* que siguió a la exaltación quedaron hechas añicos en Alemania, aunque quizá sólo por vía de represión y de puesta entre paréntesis del período provisto de signo negativo, las continuidades narrativamente establecidas en términos de historia nacional. Miradas las cosas a más largo plazo, este *shock* provocó también una irrupción de la reflexión en la conciencia pública de la historia, poniendo en cuestión las autoevidencias en que descansa el tipo de identidad colectiva acuñado por el nacionalismo.

La cuestión es si debemos ver en todo ello no más que una prosecución de una patología nacional cambiada de signo, es decir, algo así como un nacionalismo negativo (Nolte), o si bajo las peculiares condiciones de la República Federal, es decir, de forma un tanto compulsiva y desequilibrada, se torna perceptible un cambio de forma que también afecta a los Esta-

dos nacionales clásicos. Me refiero a un cambio de forma de las identidades nacionales, en el que se produce un desplazamiento de los pesos relativos de los dos elementos a que me he referido. Si mi conjetura es correcta, la constelación entre esos dos elementos ha cambiado, de suerte que los imperativos de la autoafirmación de las formas de vida nacionales en términos de política de poder ya no dominan simplemente la actuación del Estado constitucional democrático, sino que empiezan a encontrar también sus límites en los postulados de la universalización de la democracia y de los derechos humanos.

III

En 1949 se fundaron seis nuevos Estados. Vietnam. Laos, Camboya e Indonesia pertenecen a esa tercera generación de Estados nacionales, que nacieron de la disolución de los imperios coloniales en Asia y África y que, *mutatis mutandis,* siguen el modelo de sus predecesores. La República Federal de Alemania y la República Democrática Alemana, que nacieron por las mismas fechas, caen fuera de esta serie. Según una lectura, ambos Estados, sucesores del Reich alemán, son formaciones transitorias, que de momento tienen vedado el tipo de unidad característica del Estado nacional. La hipótesis de un cambio general de forma en las identidades nacionales exige una lectura distinta. Según esta lectura, en 1945 acabó el episodio de apenas setenta y cinco años de duración y por lo demás infortunado de una unificación nacional, por otro lado incompleta. A partir de entonces, la identidad cultural de los alemanes se ha disociado de la forma de or-

ganización que representa la unidad estatal, como antes había ocurrido ya en el caso de Austria.

El historiador Rudolf von Thadden constata sin resentimiento que Kant sigue siendo parte de la historia espiritual alemana aun cuando Königsberg se llame hoy Kaliningrado, es decir, no se encuentre hoy ni en el territorio de la Alemania del Este ni en el de la Alemania del Oeste [6]. Con esta desconexión de la identidad cultural común respecto de la forma de sociedad y de la forma de Estado, una nacionalidad que se ha vuelto ciertamente más difusa se disocia de la pertenencia a un Estado y deja sitio libre para la identificación con aquello que en la evolución de posguerra de cada uno de los dos Estados la población considera digno de conservarse. Dolf Sternberger ha observado en la República Federal un cierto patriotismo de la Constitución, es decir, la disponibilidad a identificarse con el orden político y los principios constitucionales.

Esta sobria identidad política se disocia a sí misma de ese trasfondo de un pasado centrado en términos de historia nacional. El contenido universalista de una forma de patriotismo cristalizada en torno a los principios del Estado constitucional democrático ya no se siente comprometido con continuidades triunfales; es incompatible con una conciencia histórica que, cual si de una naturaleza secundaria se tratase, permanece ciega para la profunda ambivalencia de toda tradición, para la cadena de lo que ya no es susceptible de reparación, para el bárbaro lado nocturno que hasta aquí ha venido acompañando a casi todas las adquisiciones culturales.

---

[6] R. van Thaden, "Das verschobene Vaterland", en *SZ* de 11-12 de abril de 1987.

Sin embargo, el presente debate muestra que esto es una lectura más que controvertida. En los mismos fenómenos otros pueden leer otros tantos síntomas de patología de una identidad nacional quebrada. Mas en todo caso, y sea como fuere, estos inicios de una identidad postnacional referida al Estado constitucional sólo pudieron desarrollarse y estabilizarse en el marco de tendencias más generales, que alcanzan más allá de la República Federal.

¿Se dan tales tendencias más generales? No voy a entrar en los conocidos aspectos funcionales bajo los que cabe afirmar que el nivel de integración que representa el Estado nacional ha perdido hoy importancia en todas partes; tampoco voy a entrar en lo que la pérdida de la soberanía del Estado nacional (que depende cada vez más profundamente de los movimientos de la economía capitalista mundial y de la carrera de armamento nuclear de las grandes potencias) puede significar a los ojos de sus ciudadanos. Voy a limitarme a algunas observaciones triviales, que en nuestras latitudes parecen confirmar una debilitación del elemento particularista en la figura de conciencia que representa el nacionalismo [7].

a) Hegel, que, como es bien sabido, se mantuvo bien lejos de los movimientos nacionales de su tiempo, sin inhibición alguna da todavía razón en su *Filosofía del Derecho* "del momento ético de la guerra" y del deber del individuo de exponerse en la guerra al riesgo "de sacrificar propiedad y vida". El Estado nacional es el heredero del antiguo deber de morir por la

[7] J. Habermas, "Können komplexe Gesellschaften eine venünftige Identität ausbilden?", en *Rekonstruktion des historischem Materialismus,* Francfort, 1976, pp. 144 ss.

patria, en nombre de una soberanía pensada en términos modernos, sellando con ello el predominio de la nación sobre todos los demás bienes terrenos. La capacidad de conformar mentalidades que poseía este núcleo del nacionalismo no ha resistido las evoluciones registradas en tecnología de armamentos. Quien hoy emplease las armas con las que amenaza al país vecino sabe muy bien que en ese momento habría destruido su propio país. Y, así, la negativa a "servir a las armas" se ha convertido mientras tanto, desde un punto de vista moral, en algo más fácil de justificar que un servicio militar que se ha vuelto paradójico.

b) Hannah Arendt vio en los campos de concentración la simbolización del rasgo más profundo y esencial de nuestro siglo. Se refería no solamente a los campos de exterminio, sino también a los campos de internamiento y de refugiados, a los campos de recepción y paso de los emigrados políticos, de los expulsados, de los exiliados económicos, de los trabajadores extranjeros, etc. Estos gigantescos movimientos de población, impuestos por la guerra, la opresión política, la miseria económica y el mercado internacional de trabajo, apenas si han dejado intacta en su composición étnica a ninguna de las sociedades desarrolladas. El contacto con el destino de los privados de sus derechos, esa confrontación cara a cara de los nativos con las formas de vida, las tradiciones y las razas extrañas, provoca ciertamente reacciones de rechazo; pero estas experiencias constituyen también un impulso para procesos de aprendizaje, para la percepción de la propia situación privilegiada; significan también una presión que obliga a relativizar las formas de vida propias y un desafío a tomar en serio los fundamentos universalistas de la propia tradición.

c) La comunicación y turismo de masas ejercen sus efectos de forma menos dramática, no tan a flor de piel. Ambos inducen mutaciones en esa óptica de lo próximo, atenida a la intuición directa, y en las morales grupales, cortadas asimismo al talle del ámbito de lo próximo. Acostumbran la mirada a la heterogeneidad de formas de vida y a la realidad del gradiente que se da entre nuestras condiciones de vida y las de otras partes. Este acostumbramiento es sin duda ambivalente: abre los ojos y también los hace insensibles. Con las imágenes de la zona del Sahel, si tuviéramos que verlas todos los días, no podríamos vivir. Pero incluso esta circunstancia de no poder vivir sino tratando de olvidar muchas cosas delata la inquietante presencia de una sociedad ampliada al mundo en su totalidad. En ella las imágenes del enemigo y los estereotipos que tratan de blindar lo propio contra lo ajeno y extraño funcionan de forma cada vez menos fiable. Cuanto mayor es la instancia con que reclama su derecho esa asincrónica pluralidad de formas de vida diversas, que compiten entre sí, que se explotan unas a otras, con tanta mayor claridad desaparece toda alternativa a una ampliación de la conciencia moral en dirección universalista.

d) Finalmente, han sufrido también una mudanza esas ciencias que sirven de medio a la reactualización de la herencia cultural de una nación. Durante el siglo XIX, las ciencias del espíritu, dentro de los límites nacionales y sin que mediara aún diferencia alguna de nivel, quedaban conectadas con las corrientes de comunicación del público culto y de su apropiación pública de la tradición. Este lazo se ha aflojado con la desintegración de las capas de la burguesía culta. Además, la integración internacional del sistema de la

ciencia ha afectado también a las ciencias del espíritu, ha hecho permeables unas a otras las distintas tradiciones científicas nacionales. Finalmente, la aproximación de ciencias sociales y ciencias del espíritu ha suscitado también en éstas un impulso a la teorización y fomentado una diferenciación más fuerte entre investigación y exposición, entre ciencia especializada e historiografía dirigida al público. En todas partes se ha vuelto mayor la distancia entre ciencias históricas y el proceso público de tradición cultural. La falibilidad del saber y el conflicto de interpretaciones fomentan más la problematización de la conciencia histórica que la formación de identidad y la creación de sentido.

Supongamos que estas tendencias y otras parecidas revelan, en efecto, un cambio de forma de las identidades nacionales —a lo menos, en el ámbito de las sociedades industriales de Occidente—: ¿cómo cabe representarse entonces la relación entre esa conciencia histórica problematizada y una identidad estatal postnacional? Pues toda identidad, que funda la pertenencia a un colectivo y circunscribe el conjunto de situaciones en las que los miembros de ese colectivo pueden decir "nosotros" en un sentido enfático, parece tener que sustraerse a toda reflexión como algo incuestionado.

IV

Sören Kierkegaard, el escritor religioso y filósofo, que mucho más allá de la filosofía de la existencia ha venido determinando nuestro pensamiento hasta la actualidad, fue contemporáneo de los movimientos nacionales. Pero Kierkegaard no habla en modo algu-

no de identidades colectivas, sino sólo de la identidad de la persona individual. En *O lo uno o lo otro* se concentra en aquella decisión solitaria por la que el individuo moral asume la responsabilidad de su propia biografía "convirtiéndose en aquel que es" [8]. Este acto práctico de transformación tiene también un lado cognitivo; pues con él se convierte el individuo a una "concepción ética de la vida": "Descubre ahora que el sí mismo que él elige encierra en sí una infinita pluralidad en la que él opta por, y hace profesión de, la identidad consigo mismo." Quien recuerde las *Confesiones* de San Agustín reconocerá en este proyecto de vida en autenticidad un viejo motivo cristiano, la experiencia de la conversión; la "elección absoluta" cambia al individuo de forma similar a como cambia al cristiano la conversión: "Se torna él mismo, totalmente el mismo que antes era, hasta en los detalles más insignificantes, y, sin embargo, se ha vuelto otro, pues la elección penetra y traspasa todo" (782 s.). Todo individuo hace primero experiencia de sí como producto histórico de circunstancias de vida contingentes. Pero, al "elegirse" a sí mismo como tal producto, es como se constituye un sí mismo que a sí mismo se imputa la rica concreción de la propia biografía a que se enfrenta como algo de lo que retrospectivamente quiere dar cuenta. Desde esta perspectiva, la vida asumida en responsabilidad se revela al tiempo como una cadena irreversible de caídas. El protestante danés se atiene a este entrelazamiento de autenticidad existencial y conciencia de pecado: "Pero éticamente sólo se elige uno a sí mismo arrepintiéndose, y sólo arrepintiéndose se torna uno concreto" (812).

De este concepto de identidad del yo, de una "iden-

---

[8] S. Kierkegaard, *Entweder-Oder,* Colonia/Olten, 1960, p. 773.

tidad del yo" que se establece por vía de reconstrucción de la propia biografía a la luz de una autorresponsabilidad absoluta, podemos hacer también una lectura algo más profana. Se ve entonces que Kierkegaard, a mediados del siglo XIX, no tiene más remedio que pensar bajo los presupuestos de la ética kantiana y lo que trata es de ofrecer una alternativa a la tentativa de Hegel de "concretizar" en términos bien cuestionables la moral universalista de Kant. A la libertad subjetiva de la conciencia moral Hegel había querido darle consistencia en las instituciones del Estado nacional. Kierkegaard, tan receloso del espíritu objetivo como Marx, ancla ambas, en vez de eso, en una interioridad radicalizada. Por esta vía llega a un concepto de identidad personal que manifiestamente resulta más adecuado a nuestro mundo postradicional, a un mundo que no ya por eso es de por sí racional.

Kierkegaard se percató muy bien de que el sí mismo personal es a la vez un sí mismo social y civil —Robinson no es para él otra cosa que un aventurero—. Piensa que la vida personal se "traduce" a civil y que sólo a partir de ella retorna a la esfera de la interioridad (830). Pero entonces habría que preguntarse cómo tienen que estar estructurados los plexos de vida intersubjetivamente compartidos para que no sólo dejen sitio para el desarrollo de identidades personales más exigentes, sino para que se presten también a tales procesos de hallazgo de sí mismo. ¿Cómo tendrían que estar estructuradas las identidades colectivas para poder complementar y estabilizar ese tipo improbable y siempre amenazado de "identidad del yo" que Kierkegaard proyecta?

Sería falso representarse las identidades grupales como "identidades del yo" en gran formato; entre ambas no se da ninguna analogía, sino sólo una rela-

ción de complementariedad. Pues bien, es fácil percatarse de que el nacionalismo no podría constituir tal complemento a la visión ética de la vida que nos ofrece Kierkegaard. Bien es verdad que el nacionalismo marca un primer paso en la apropiación reflexiva de tradiciones de las que uno se considera miembro; la identidad nacional es ya también una identidad postradicional. Pero esta figura de conciencia que es la identidad nacional desarrolla una notable fuerza en lo concerniente a crear ligaduras generadoras de prejuicios; ello queda patente en ese caso límite en que se actualiza de la forma más pura: en el instante de movilización para una guerra por la patria. Esta situación de homogeneización voluntaria es lo más opuesto que puede concebirse a aquel existencial "o lo uno o lo otro", con que Kierkegaard confronta al individuo. Manifiestamente, con las identificaciones que el Estado nacional ha esperado siempre de sus ciudadanos se habria predecidido mucho más de lo que Kierkegaard puede aceptar en atención a los intereses existenciales del individuo.

La situación es distinta en el caso del patriotismo constitucional, que sólo surge después que cultura y política estatal se han diferenciado más enérgicamente entre sí que en los Estados nacionales de viejo cuño. En este caso las identificaciones con las formas de vida y tradiciones propias quedan recubiertas por un patriotismo que se ha vuelto más abstracto, que no se refiere ya al todo concreto de una nación, sino a procedimientos y a principios abstractos. Y éstos se refieren, a su vez, a las condiciones de convivencia y comunicación de formas de vida diversas, provistas de iguales derechos, coexistentes —tanto en el interior como hacia el exterior—. Por supuesto la vinculación a estos principios, que el patriotismo constitucional

fomenta, ha de nutrirse de la herencia de tradiciones culturales consonantes. Las tradiciones nacionales siguen acuñando todavía una forma de vida que ocupa un lugar privilegiado, si bien sólo en una jerarquía de formas de vida de diverso radio y alcance. A estas formas de vida corresponden, a su vez, identidades colectivas que se solapan unas con otras, pero que ya no necesitan de un *punto central* en que hubieran de agavillarse e integrarse formando la identidad nacional. En vez de eso, la idea abstracta de universalización de la democracia y de los derechos humanos constituye la materia dura en que se refractan los rayos de las tradiciones nacionales —del lenguaje, la literatura y la historia— de la propia nación.

Al considerar este proceso de apropiación, no pueden sobreextenderse las analogías con el modelo kierkegaardiano de la asunción responsable de la propia biografía individual. Ya en lo tocante a la vida individual, el decisionismo del "o lo uno o lo otro" significa una fuerte estilización. El peso de la "decisión" tiene aquí por fin el acentuar el carácter autónomo y consciente del hacerse con uno mismo. En el plano de la apropiación de tradiciones intersubjetivamente compartidas, de las que ningún individuo puede disponer a voluntad, a ello sólo puede corresponderle el carácter consciente y autónomo de una discusión sostenida públicamente. Por ejemplo, nosotros discutimos cómo queremos entendernos como ciudadanos de la República Federal. En el modo de esta discusión en torno a interpretaciones se efectúa el proceso público que es la tradición. Y en tal proceso las ciencias históricas —al igual que otras culturas de expertos— sólo se ven envueltas bajo el aspecto de su uso público, no como ciencias.

Igualmente importante es otra diferencia. Kierke-

gaard coloca el acto de autoelección enteramente bajo el punto de vista de la justificación moral. Pero a valoración moral sólo está sujeto aquello que podemos imputar a una persona individual; de los procesos históricos no podemos sentirnos responsables en el mismo sentido. Del plexo histórico de formas de vida que se reproducen de generación en generación, sólo se sigue para los nacidos después una especie de responsabilidad intersubjetiva. Y en este punto aquel momento de arrepentimiento que tan de cerca sigue al cercioramiento de sí tiene ciertamente un equivalente, a saber: esa melancolía ante las víctimas a las que ya no puede ofrecerse reparación alguna, una melancolía que nos pone bajo una obligación. Y consideremos o no esa obligación histórica en términos tan amplios como lo hace Benjamin, lo cierto es que, en lo tocante a continuidades y discontinuidades de las formas de vida que nos ha tocado proseguir, nos compete hoy una responsabilidad mayor que nunca.

En un revelador pasaje Kierkegaard utiliza la imagen del redactor: el individuo que vive éticamente sería el redactor de su propia biografía, pero tiene que hacerse consciente de que "es el redactor responsable" (827). Después que el individuo ha decidido existencialmente quién quiere ser, asume la responsabilidad de lo que en adelante va a considerar esencial o no esencial en su propia biografía de la que se ha hecho moralmente cargo: "Quien vive éticamente cancela en cierta medida la distinción entre lo accidental y lo esencial, pues se asume por entero a sí mismo como igualmente esencial. Pero esa distinción retorna, pues, tras haber hecho eso, pasa a distinguir de suerte que asume una responsabilidad esencial por lo que ha excluido como accidental, precisamente en el aspecto de que lo ha excluido como tal" (827). Hoy

podemos ver que en la vida de los pueblos se da un equivalente de esto. En el proceso público de la tradición se decide acerca de cuáles de nuestras tradiciones queremos proseguir y cuáles no. La disputa en torno a ello se encenderá con tanta más intensidad cuanto menos sea la confianza que podamos poner en ninguna historia triunfal de la nación, cuanto menos podamos fiarnos de la compacta normalidad de aquello que ha resultado imponerse y cuanta más clara conciencia cobremos de la ambivalencia de toda tradición.

V

En lo personal habla Kierkegaard, pues, de una "distinción" que hacemos cuando nos recobramos de la disipación, recogiéndonos en el foco de un responsable "ser uno mismo". Es entonces cuando se sabe quién se quiere ser y quién no, qué es lo que ha de pertenecer esencialmente a uno mismo y qué no. A la mentalidad de toda una población no puede transferirse sin más la conceptuación de autenticidad e inautenticidad que la filosofía de la existencia acuñó para el individuo. Pero también aquí las decisiones históricas de alcance político y cultural dejan tras de sí sus rasgos distintivos —como ocurre en el caso de la orientación de la República Federal hacia Occidente—. Cabe muy bien hacer la pregunta de si en tal decisión se refleja la autocomprensión político-cultural de la población, de si funda una "distinción", un querer ser de otra manera. ¿Significa hoy para nosotros la integración en Occidente también una ruptura con el contexto de una peculiar y distintiva conciencia alemana, o la entendemos sólo como una decisión opor-

tunista que, según estaban las cosas, fue la que mejor nos permitió mantener toda la continuidad que nos era posible en la economía vital de la nación?

La integración de la República Federal en Occidente se ha efectuado de forma gradual: económicamente, con la reforma del sistema monetario y la integración europea; políticamente, con la división de la nación y la consolidación de cada uno de los dos Estados; militarmente, con el rearme y la entrada en la OTAN; culturalmente, con una internacionalización lenta, sólo cerrada a fines de los años cincuenta, de la ciencia, la literatura y el arte. Estos procesos se han desarrollado en una constelación que, en lo tocante a política de bloques, vino determinada por Yalta y Potsdam y más tarde por la relación entre las superpotencias. Pero en la población alemana occidental dieron desde el principio con "un sentimiento prooccidentalista ampliamente difundido, que se nutría del radical fracaso de la política nazi y del odioso espectáculo que ofrecía el comunismo soviético" [9]. Un doble consenso antitotalitario vino determinando hasta bien entrados los años sesenta la mentalidad que caracteriza nuestra cultura política. La ruptura de este compromiso nos pone hoy por primera vez explícitamente ante la cuestión de qué significa en verdad para nosotros esa orientación hacia Occidente: una simple adaptación a una constelación histórica o una reorientación intelectual enraizada en convicciones y dirigida por principios.

Naturalmente, la muda capacidad de persuasión que ejercen el éxito económico y crecientemente tam-

---

[9] D. Thranhardt, *Geschichte der Bundesrepublik Deutschland,* Francfort, 1986.

bién las adquisiciones del Estado social ha sido el mejor garante del asentimiento a procesos que ya se habían puesto en marcha con independencia de ello. Algo más fue lo que hizo el rechazo de la Unión Soviética, es decir, el anticomunismo de los expulsados del Este, que habían hecho con el comunismo sus propias experiencias, el anticomunismo del SPD *, que no había podido impedir en la otra parte de Alemania la formación del SED **, y el anticomunismo de aquellos que siempre habían sido anticomunistas, sobre todo ese anticomunismo bajo cuyo signo los partidos del gobierno impusieron el rearme. Bajo Adenauer éstos no se anduvieron con melindres en su propaganda y pusieron estereotípicamente en conexión al oponente interno con el enemigo externo.

Mientras las primeras medidas relativas a organización económica pudieron entenderse como restauración del tipo de relaciones económicas transitoriamente quebrantadas, mientras el nuevo orden político e institucional pudo entenderse, pese a todo, como una reforma del Estado de Weimar, se registraron en efecto nuevos comienzos, tanto hacia el exterior, en la política de alianzas, como hacia el interior, en la cultura política. En torno a temas provenientes de esos dos ámbitos se iniciaron las grandes controversias que acuñaron la mentalidad de la nueva República. La política de rearme y más tarde la *Ostpolitik* fueron temas debatidos entre gobierno y oposición, a veces sobre el trasfondo de movimientos extraparlamentarios. Las disputas relativas al carácter de nuestra cultura política se iniciaron en torno a lo que primero una capa es-

---

* Partido Socialdemócrata Alemán. *(N. del T.)*.

** Partido de la Unión Socialista Alemana. *(N. del T.)*.

tablecida de intelectuales y más tarde también la revuelta estudiantil y los nuevos movimientos sociales percibían como tendencias autoritarias o como insensibilidades frente a los fundamentos morales (cuando se tomaba a éstos la palabra) del Estado social y democrático de Derecho y, en general, de una forma de organización política expresamente inspirada por principios antifascistas. Naturalmente, no puedo pretender caracterizar aquí en pocas frases la historia de la mentalidad de la República Federal. Sólo quiero subrayar una cosa: esas dos controversias, bien duraderas entre nosotros, se efectuaron siempre sobre la base (si prescindimos de grupos marginales) de una opción por Occidente, que nadie puso nunca seriamente en cuestión [10].

Sin embargo, el segundo complejo de temas afectaba al consenso antitotalitario, cuya composición había experimentado inmediatamente después de la guerra una transformación característica: el anticomunismo, en el sentido de un rechazo del comunismo soviético, era algo que resultaba obvio para todos, incluyendo a los estudiantes antitotalitarios del 68; pero el antifascismo —la propia palabra resultaba ya sospechosa— fue muy pronto objeto de una especificación: por antifascismo no se entendía mucho más que un rechazo sumario de un período puesto globalmente a distancia y adjudicado a la "época de los tiranos". El consenso antitotalitario, en la medida en que unía a toda la población, descansaba sobre una asimetría tácita. Sólo era consenso a condición de que el antifascismo no se

[10] Conviene subrayar a este respecto ese prejuicio tan extendido en nuestro país de que la opción por Occidente se identifica con la opción por la política de Adenauer o por la doctrina que la OTAN sostiene en cada caso.

convirtiera en un antifascismo de principio. Pero fueron precisamente estas condiciones las que han venido siendo una y otra vez problematizadas por minorías liberales y de izquierdas:

— al tematizar públicamente en todos sus detalles el período nazi, un período considerado por todos negativamente, pero sólo en la forma de ponerlo globalmente entre paréntesis (discusiones relativas a desagravios y reparaciones, "enfrentamiento con el pasado", procesos de Auschwitz, debates sobre prescripción de los crímenes nazis, etc.);
— al apelar a los principios del Estado constitucional y a los principios de un orden social justo contra prácticas que se venían convirtiendo en habituales en la República Federal (escándalo *Spiegel*, campaña *Springer*, prohibición de acceso a la función pública a miembros de grupos marginales de izquierda, discusión sobre las peticiones de asilo político, etc.);
— o al juzgar por el mismo rasero las políticas de la potencia protectora América, es decir, a la potencia considerada como modelo de antitotalitarismo (Vietnam, Libia, obstáculos a la política de distensión, etc.).

La "disputa de los historiadores" pertenece también a este contexto. Las intenciones políticas, a las que sin disimulo alguno sirve esa distanciadora historificación del período nazi montada de cara a la opinión pública, no necesita de ninguna investigación de motivos. Si cada vez resulta menos posible cumplir aquella condición del consenso antitotalitario de los años cincuenta, es decir, la discreción frente a la pro-

pia historia, la única alternativa es precisamente ésta: una intrépida desproblematización de un pasado que ya no puede seguirse poniendo entre paréntesis y la adhesión un tanto obstinada a continuidades que pasan incluso por el período nazi.

Es, pues, hoy cuando está por primera vez a debate cómo queremos entender nuestra orientación hacia Occidente: pragmáticamente, como una simple cuestión de alianzas o, también intelectualmente, como un nuevo comienzo en nuestra cultura política [11]. Quien se contenta con un retórico "tanto lo uno como lo otro" no hace más que quitarse el problema de encima, convirtiendo una cuestión existencial en una disputa sobre términos: el "o lo uno o lo otro" de Kierkegaard se refiere al modo de la aceptación consciente de un fragmento de historia. Y, en ese punto decisivo que representa el abandono de nuestras fatales tradiciones, nuestra historia de posguerra no debería quedar al arbitrio de esas habituales confesiones de boquilla, tan retóricas como apáticas.

---

[11] Este aspecto de la disputa de los historiadores lo ha subrayado Dahrendorf: "Bajo la ancha y benévola sombra que proyecta la figura del canciller se ha iniciado una búsqueda de identidad cuya nota característica es el deseo de una continuidad histórica ininterrumpida. Aunque para muchos resulte desconcertante, la búsqueda de esa forma de identidad viene siendo protagonizada sobre todo por aquellos que en la política actual apuestan por Estados Unidos o, quizá mejor, por el presidente Reagan, mientras que, a la inversa, los críticos de izquierda de la política americana invocan la Ilustración occidental. Surgen así combinaciones aparentemente contradictorias: quien está por el SDI y la prosecución de la carrera de armamentos, se muestra también dispuesto a comparar Auschwitz con precedentes asiáticos y a compensar unas con otras las barbaries de la historia. Y a la inversa" ("Zur politischen Kultur der Budesrepublik", en *Merkur,* enero 1987, pp. 71. s.)

IDENTIDAD NACIONAL E IDENTIDAD POSTNACIONAL

ENTREVISTA CON J. M. FERRY

Pregunta. La llamada "disputa de los historiadores", que se inició en la República Federal el verano de 1986, viene teniendo en Francia desde hace unos meses una importante repercusión; eso sí, en la recepción francesa de esta controversia se ha tratado sobre todo de un debate acerca de la metodología de las ciencias históricas y sobre la deontología de una argumentación cuya importancia política latente e implícita se ha hecho explícita con la enérgica y clara toma de postura por parte de usted contra el neohistoricismo...

Respuesta. Tal vez convenga ponernos primero brevemente de acuerdo sobre la expresión "neohistoricismo". En la República Federal se inició desde los años setenta una reacción contra la penetración en las ciencias del espíritu de los métodos y formas de consideración típicos de las ciencias sociales. Esta reacción se entiende también a sí misma como un retorno a la importante tradición alemana de ciencias del espíritu del siglo XIX. En ese aspecto el lema más importante es "rehabilitación de la narración", es decir, la exposición narrativa de los sucesos frente a las pretensiones de explicación teorética. Bajo el epígrafe "ciencias del espíritu" el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* ha introducido una nueva sección con el fin de prestar apoyo a este giro ante la opinión pública.

Durante la disputa de los historiadores fue sobre todo Saul Friedländer quien llamó la atención sobre los límites y peligros del neohistoricismo en lo tocante a la exposición histórica de la catástrofe de Auschwitz. En esta controversia nadie se opuso a una "historización", es decir, a una consideración científicamente distanciada del período nazi. Lo preocupante es sólo la falta de reflexión hermenéutica en el método. Cuando uno pretende colocarse lisa y llanamente en la situación de los participantes con el fin de entender a los actores y sus acciones a partir de su propio contexto, se corre el peligro de perder de vista el plexo fatal que fue ese período en su conjunto. En ese caleidoscopio de normalidades menudas, diversas, grises, queda desintegrada toda perspectiva que pudiera permitirnos reconocer el doble fondo de aquella aparente normalidad. No es lícito limitarse, por mor de una "comprensión" en sentido enfático, a considerar los detalles desde la perspectiva de lo próximo, lo que, por cierto, tampoco hace Martin Broszat, que ha sostenido con Friedländer una interesante controversia al respecto. Dolf Sternberger ha venido insistiendo una y otra vez en que "la venerable doctrina del *Verstehen* (comprensión) choca aquí con un muro masivo... El monstruoso y demencial crimen que designamos con el nombre de Auschwitz es algo que no puede en realidad entenderse."

P. En cualquier caso, hoy está claro que la "disputa de los historiadores" no es una controversia escolástica, sino que ha de considerarse como un debate acerca de la autocomprensión de la República Federal. Según su opinión, Auschwitz cambió hasta tal punto las condiciones de continuación de los plexos de vida históricos, que hoy resulta imposible aceptar

el modo de consideración de la historia que el neohistoricismo pretende renovar. ¿En qué sentido hay que entender esta protesta de usted contra el neohistoricismo?

R. El neohistoricismo se basa en un supuesto que, por lo demás, hoy es defendido también en la Filosofía práctica por el neoaristotelismo. Una práctica ni sería comprensible ni podría enjuiciarse si no es desde las formas de vida y tradiciones en que está inserta. Una práctica sólo podría justificarse desde su propio contexto. Esto sólo es plausible si pudiéramos confiar en que a las prácticas, con tal de transmitirse de generación en generación y cobrar consistencia en esa transmisión, les basta para acreditarse el venir sustentadas por la solidez de una tradición. Esta convicción responde a una especie de íntima confianza antropológica.

De esta confianza vive el historicismo. Tal confianza no es del todo incomprensible. Pues en cierto modo, pese a todas las bestialidades espontáneas y cuasinaturales de la historia universal, nos abandonamos siempre a esa profunda capa de solidaridad en el trato de los hombres entre sí, en el trato de los hombres *face to face.* De esta confianza se nutrió también la incuestionada continuidad de nuestras tradiciones. Pues "tradición" significa que proseguimos aproblemáticamente algo que otros han iniciado y hecho antes que nosotros. Normalmente suponemos que estos "predecesores", si hablásemos con ellos cara a cara, no podrían engañarnos del todo, no podrían representar el papel de un *deus malignus.* Pues bien, a mi juicio, es esta base de confianza la que quedó destruida con las cámaras de gas.

La compleja preparación y la ramificada organiza-

ción de ese asesinato de masas fríamente calculado, en el que estuvieron implicados cientos de miles, e indirectamente todo un pueblo, se efectuó bajo una apariencia de normalidad e incluso dependió de la normalidad de un tráfico social altamente civilizado. Lo monstruoso sucedió sin perturbar el tranquilo aliento de la vida cotidiana. Desde entonces ya no es posible una vida consciente sin desconfiar de toda continuidad que se afirme incuestionadamente y que pretenda también extraer su propia validez de ese su carácter incuestionado.

P. Quisiera insistir en la cuestión acerca del modo como podrían articular hoy su identidad colectiva los miembros de la República Federal y quizá también los alemanes en general. En el plano político de una identidad y soberanía nacionales, "Alemania" ofrece cuando menos el aspecto de una entidad problemática, a la que no corresponde ninguna organización estatal. La forma de identidad nacional remite a la conciencia histórica, en cuyo medio se forma la autoconciencia de una nación. Usted, en cambio, habla de "patriotismo de la Constitución", de un patriotismo que encuentra sus límites en los postulados de universalización de la democracia y de los derechos del hombre. ¿Podría usted explicar algo más esta opción universalista?, ¿renuncia usted simplemente a todo tipo de articulación de la identidad colectiva en términos de la propia historia nacional, para sustituirla por una identidad meramente práctico-formal, que en principio no necesitaría estar referida a la propia tradición?

R. No, la identidad de una persona, de un grupo, de una nación o de una región es siempre algo concre-

to, algo particular (aunque por supuesto siempre ha de satisfacer también criterios morales). De nuestra identidad hablamos siempre que decimos quiénes somos y quiénes queremos ser. Y en esa razón que damos de nosotros se entretejen elementos descriptivos y elementos evaluativos. La forma que hemos cobrado merced a nuestra biografía, a la historia de nuestro medio, de nuestro pueblo, no puede separarse en la descripción de nuestra propia identidad de la imagen que de nosotros nos ofrecemos a nosotros mismos y ofrecemos a los demás y conforme a la que queremos ser enjuiciados, considerados y reconocidos por los demás.

Pasemos ahora a la identidad colectiva de los alemanes tras la Segunda Guerra Mundial. Para nosotros no es nada nuevo el que la unidad de nuestra vida cultural, lingüística e histórica no coincida con la forma de organización que representa el Estado. Nunca fuimos uno de los Estados nacionales clásicos. Sobre el trasfondo de una historia de casi un milenio, los setenta y cinco años del Reich de Bismarck son un período bien corto. E incluso después, y aun prescindiendo de los alemanes suizos y de minorías alemanas en otros Estados, hasta 1938 el Reich alemán hubo de coexistir con Austria. En esta situación considero que para nosotros, los ciudadanos de la República Federal, un patriotismo de la Constitución es la única forma posible de patriotismo. Pero esto no significa en absoluto la renuncia a una identidad que nunca puede consistir sólo en orientaciones y características universales, morales, por así decirlo, compartidas por todos.

Para nosotros, ciudadanos de la República Federal, el patriotismo de la Constitución significa, entre otras cosas, el orgullo de haber logrado superar duraderamente el fascismo, establecer un Estado de Derecho y

anclar éste en una cultura política que, pese a todo, es más o menos liberal. Nuestro patriotismo no puede negar el hecho de que en Alemania la democracia, sólo tras Auschwitz (y en cierto modo sólo tras el *shock* de esa catástrofe moral), pudo echar raíces en los motivos y en los corazones de los ciudadanos o, por lo menos, de las jóvenes generaciones. Para este enraizamiento de principios universalistas es menester siempre una determinada identidad.

P. En la opción universalista que usted defiende radica, a mi entender, el interés universal de la actual controversia alemana. Me refiero a que esta dinámica postconvencional de la identidad colectiva, esta forma de identidad postnacional que usted defiende, se presenta también con la pretensión de ser la forma de vida válida en principio, que con carácter general podría sustituir con provecho en un futuro más o menos próximo a la forma de identidad nacional, si bien el nacionalismo representa la forma específicamente moderna de identidad colectiva. ¿Me equivoco?

R. Hemos de distinguir bien dos cosas. El nacionalismo quedó extremado entre nosotros en términos de darwinismo social y culminó en un delirio racial que sirvió de justificación a la aniquilación masiva de los judíos. De ahí que el nacionalismo quedara drásticamente devaluado entre nosotros como fundamento de una identidad colectiva. Y de ahí también que la superación del fascismo constituya la particular perspectiva histórica desde la que entre nosotros se entiende a sí misma una identidad postnacional, cristalizada en torno a los principios universalistas del Estado de Derecho y de la democracia. Pero no sólo la República

Federal de Alemania: todos los países europeos han evolucionado tras la Segunda Guerra Mundial, de suerte que el plano de integración que representa el Estado nacional ha perdido peso e importancia.

También estos países se hallan en camino de convertirse en sociedades postnacionales. Baste recordar la integración europea, las alianzas militares supranacionales, las interdependencias en la economía mundial, la migraciones motivadas por situaciones económicas, la creciente pluralidad étnica de las poblaciones, y también el adensamiento de la red de comunicación, que ha agudizado en todas partes la percepción de, y la sensibilidad para, la violación de los derechos humanos, la explotación, el hambre, la miseria, las exigencias de los movimientos nacionales de liberación, etc. Esto conduce, por un lado, a reacciones de miedo y defensa. Pero, simultáneamente, se difunde también la conciencia de que ya no hay alternativa alguna a las orientaciones valorativas universalistas.

Pero ¿qué significa universalismo? Que se relativiza la propia forma de existencia atendiendo a las pretensiones legítimas de las demás formas de vida, que se reconocen iguales derechos a los otros, a los extraños, con todas sus idiosincrasias y todo lo que en ellos nos resulta difícil de entender, que uno no se empecina en la universalización de la propia identidad, que uno no excluye y condena todo cuanto se desvíe de ella, que los ámbitos de tolerancia tienen que hacerse infinitamente mayores de lo que son hoy; todo esto es lo que quiere decir universalismo moral.

La idea subyacente en el Estado nacional, una idea que nació de la Revolución francesa, tuvo en su origen un sentido completamente universalista. Baste pensar en el entusiasmo que a principios del siglo XIX provocó en toda Europa la lucha de los griegos por su

libertad. Este elemento cosmopolita habría que reavivarlo y desarrollarlo hoy en el sentido de un multiculturalismo.

P. Si bien es verdad que ese cambio de forma de la identidad colectiva sugiere un cambio estructural flexible de las formas de vida modernas, que sería susceptible de efectuarse en los Estados nacionales clásicos, no puedo, sin embargo, imaginarme cómo bajo tales supuestos de un plexo de vida radicalmente descentrado podría quedar cubierta la necesidad fáctica de autoafirmación y autoconfirmación. Se trata de la cuestión de qué capacidad de fundar identificaciones y de motivar pueden tener las pretensiones de validez universalistas puramente formales. ¿Cómo puede la opción radicalmente universalista, o ese "patriotismo de la Constitución" de que usted habla, ofrecer una fuerza formadora de identidad, que no sólo disponga de legitimidad moral, sino también de plausibilidad histórica?

R. La vinculación a los principios del Estado de Derecho y de la democracia sólo puede, como he dicho, cobrar realidad en las distintas naciones (que se hallan en vías de convertirse en sociedades postnacionales) si esos principios echan en las diversas culturas políticas unas raíces, que serán distintas en cada una de ellas. En el país de la Revolución francesa, tal patriotismo de la Constitución habrá de tener una forma distinta que en un país que nunca fue capaz de crear una democracia por sus propias fuerzas. El mismo contenido universalista habrá de ser en cada caso asumido desde el propio contexto histórico y quedar anclado en las propias formas culturales de vida. Toda identidad colectiva, también la postnacio-

nal, es mucho más concreta que el conjunto de principios morales, jurídicos y políticos en torno a los que cristaliza.

P. Cuando usted invoca un uso público de la tradición, en el que cabría decidir "cuáles de nuestras tradiciones queremos proseguir y cuáles no", surge la imagen de aquella relación radicalmente crítica con la tradición, que caracterizó a la actitud racionalista de la Ilustración. Pero precisamente esa actitud se convirtió en su día en blanco de la crítica de Hegel, y hoy, de forma distinta, vuelve a ser objeto de la crítica de Gadamer. Voy a distinguir brevemente entre ambos tipos de crítica a la Ilustración. En la línea de Gadamer la objeción contra la Ilustración es que en principio no podemos trascender la tradición, en particular con la (supuesta) intención ilusoria de proseguir selectivamente determinados planteamientos contenidos en esa tradición y excluir otros. Por lo que se refiere a la crítica de Hegel me voy a limitar a recordar una idea cuya cita saco de *Filosofía del Derecho:* "El hombre vale porque es hombre, no porque sea judío, católico, protestante, alemán, italiano. Esta conciencia, que hace justicia al pensamiento, es de infinita importancia, y sólo resulta deficiente cuando, adoptando, por ejemplo, la forma de cosmopolitismo, pretende afirmarse contra la vida concreta del Estado."

¿Qué tiene que replicar a esto esa profundización (en términos de teoría del discurso) o renovación del universalismo kantiano, que, si no me equivoco, es la que sirve de marco pragmático-formal a la idea de patriotismo de la Constitución?

R. Hegel dio a la palabra "hombre" un sentido peyorativo, porque consideraba "la humanidad" como una "mala abstracción". Como actores de la historia

universal aparecen en él los "espíritus de los pueblos" o los grandes individuos, y sobre todo los Estados. Por el contrario, la totalidad de todos los sujetos capaces de lenguaje y de acción no constituye una unidad que pueda actuar políticamente. De ahí que Hegel pusiera la moralidad, que se refiere a la vulnerabilidad de todo lo que tiene rostro humano, por debajo de la política. Pero esto es una perspectiva que venía muy determinada por el contexto histórico de Hegel.

Hoy, a diferencia de lo que ocurría en 1817, el cosmopolitismo no puede enfrentarse a la vida concreta del Estado, por la sencilla razón de que la soberanía de los Estados particulares ya no consiste en la capacidad de éstos de disponer sobre la guerra y la paz. Sobre la guerra y la paz ni siquiera pueden disponer ya libremente las superpotencias. Hoy, la propia voluntad de autoconservación somete a todos los Estados al imperativo de abolir la guerra como medio de solución de los conflictos. Para Hegel el *dulce et decorum est pro patria mori* era todavía el supremo deber ético sobre la Tierra. Hoy el deber de "servir a las armas" en cierto modo se ha convertido en cuestionable. También el comercio internacional de armas, tal como se practica hoy, también por Francia, hace mucho tiempo que ha perdido su inocencia moral. La abolición del estado de naturaleza entre los Estados está por primera vez en el orden del día. Con ello cambian también las condiciones de autoafirmación de los pueblos. Y tampoco la jerarquía entre deberes políticos del ciudadano y deberes morales del "hombre" permanece intacta ante esta situación. Es la situación misma la que obliga a una moralización de la política.

Y lo mismo cabe decir de la actitud crítica frente a las propias tradiciones. Ya Hegel había convertido en

objeto de su filosofía aquella transformación de la conciencia del tiempo, que se efectuó en Europa en torno a 1800: la experiencia de la peculiar aceleración de la propia historia, la perspectiva unificadora sobre el conjunto de la historia universal, el peso y actualidad del propio presente en el horizonte de un futuro cuya responsabilidad había que asumir. Las catástrofes de nuestro siglo han introducido una nueva mudanza en esta conciencia del tiempo. Ahora nuestra responsabilidad se hace extensiva incluso al pasado. Éste no puede aceptarse simplemente como algo fáctico y acabado. Walter Benjamin definió con suma precisión las demandas que los muertos hacen a la fuerza anamnética de las generaciones vivas. Es cierto que no podemos reparar el sufrimiento pasado ni reparar las injusticias que se hicieron a los muertos; pero sí que poseemos la fuerza débil de un recuerdo expiatorio. Sólo la sensibilidad frente a los inocentes torturados de cuya herencia vivimos es capaz también de generar una distancia reflexiva respecto a nuestra propia tradición, una sensibilidad frente a la terrorífica ambivalencia de las tradiciones que han configurado nuestra propia identidad. Pero nuestra identidad no es solamente algo con que nos hayamos encontrado ahí, sino algo que es también y a la vez nuestro propio proyecto. Es cierto que no podemos buscarnos nuestras propias tradiciones, pero sí que debemos saber que está en nuestra mano el decidir cómo podemos proseguirlas. Gadamer piensa en este aspecto en términos excesivamente conservadores. Pues toda prosecución de la tradición es selectiva, y es precisamente esta selectividad la que ha de pasar hoy a través del filtro de la crítica, de una apropiación consciente de la propia historia o, si usted quiere, por el filtro de la "conciencia de pecado".